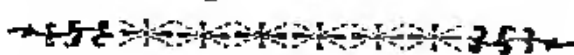


# المسالك

في علم الكلام

والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة

للعلامه الكمال بن الهمام الحنفي المتوفى سنة ٦٨١ هـ



راجع أصولها وعلق عليها



المدرس بالقسم الثانوى بالجامع الازهر



( الطبعة الاولى )

حقوق الطبع بالتعليقات محفوظة للشارح

نقلت عن نسخة خطية محفوظة بدار الكتب الملكية تحت رقم

٢٠١ وقوبلت على عدة نسخ أخرى

---

تطلب من محمود على صبيح صاحب المكتبة المحمودية التجارية

الكائن من كزها العمومى بميدان الجامع الازهر بمصر

---

المطبعة المحمودية التجارية بمصر

# بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله باري الأُمم <sup>(١)</sup> ، ومُؤلي النعم <sup>(٢)</sup> الذي لا راد لما  
حكم ، ولا مانع لما أعطى وقسم ، المنفرد <sup>(٣)</sup> في وجوده بالقدم ،

---

## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك ، والصلاة  
والسلام على سيدنا محمد المؤيد بالحجة الساطعة والمعجزة الباهرة ، وعلى  
آله وأصحابه الذين آزره ونصروه ، وعلى من تبعهم بأحسان الى يوم  
الدين ، وبعد فهذه كلمات في غاية الإيجاز أردنا بها إيضاح المغلق وبيان  
المبهم من كتاب المسيرة للكمال بن الهمام ، والله المسئول أن يجعل عملنا خالصا  
لوجهه الكريم أنه حسبنا وعليه التكلان

(١) تقول برأ الله الخلق وذراهم أي أوجدهم فالباري الموجد ،  
وقيل هو الخالق على وجه البراءة من التفاوت والتنافر ، والمراد بالأُم أنواع  
الحيوان (٢) المؤلي : المانح والمعطي ، أو هو الذي يتابع عليك أحسانه  
مأخوذ من الولي — بفتح الواو وسكون اللام — وهو المتابعة (٣) في  
في بعض النسخ المنفرد — بدل المنفرد — بموحدة — والمعني واحد تقول  
انفردت بالأمر وتفردت به اذا جعلته لك وحدك

الحاكم على من سواه بالفناء والعدم ، ثم يعيدهم لفصل القضاء بينهم  
 فيأخذ للمظلوم ممن ظلم ، ويجزى كل نفس بما عملت حسب ما علم تعالى  
 وجرى به القلم ، ويتدارك بعفو من شاء ومن شاء منه انتقم ، له الأمر  
 كله لا يسأل عما فعل واحتكم ، والصلاة والسلام على عبده ورسوله  
 سيد العرب والعجم ، المبعوث إلى الجن والانس بالشرع القويم المشتمل  
 على المصالح والحكم ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه معادن الفخار  
 والكرام ، مأضاء بنجم وأفل<sup>(١)</sup> وهطل غيث وانجم<sup>(٢)</sup> وسلم تسليما  
 وبعد : فان بعض الفقهاء من الإخوان كان قد شرح في قراءة  
 الرسالة القدسية للامام الحجة أبي حامد محمد الغزالي<sup>(٣)</sup> تعمده الله  
 برحمته ، واسكنه دار كرامته ، فلما توسطها أحب ان أختصرها  
 وأحببت فشرعت على هذا القصد ، فلم أستمع عليه الانحو ورقتين ،

(١) أفل النجم — من بابي دخل وجلس — غاب وغرب (٢) هطل  
 المطر — من باب ضرب — تتابع ، والمراد بالجمتين دوام الصلاة على النبي  
 من غير التقيد بزمان دون زمان (٣) هو حجة الاسلام ونخار المتكلمين وعمدة  
 الفقهاء وشيخ المتصوفة أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي صاحب امام  
 الحرمين الجويني وأفضل تلاميذه ، المولود بطوس أحدي مدن خراسان  
 سنة ٤٥٠ هـ والمتوفى بها سنة ٥٠٥ هـ

وتعرض للخاطر استحسان زيادات أراني الذي يريني <sup>(١)</sup> أن ذكرها  
مهم ، وأنه تتميم لطالب الغرض ، فلم يزل يزداد حتى خرج عن القصد  
الاول ، فلم يبق الا كتابا مستقلا غير انه يسايره في تراجمه ، وزدت  
عليها خاتمة ومقدمة ، وربما أوردت حاصل تراجم عديدة في ترجمة  
واحدة ، وبالغت في توضيحه وتسهيله ، أذ لم أضعه الا ليسهل على  
الأوساط والمبتدئين ، وها هو ذا ، والله أسأل أن ينفعني به ومن  
قرأه في الآخرة ، انه المولى لكل جميل ، وهو حسبي ونعم الوكيل  
وسميته كتاب المسيرة في العقائد المنجية في الآخرة ، وينحصر  
- بعد المقدمة - في أربعة أركان وخاتمة في الايمان والاسلام  
وما يتصل بهما :

الركن الاول في ذات الله تعالى ، ( الثاني ) في صفاته ، ( الثالث )  
في أفعاله ، ( الرابع ) في صدق الرسول صلى الله عليه وسلم ، وينحصر  
كل ركن منها في عشرة أصول ،

( ١ ) في بعض النسخ ( يريني ) مضارع أراد والمعني أن الذي  
يخلق في الرؤيا القلبية وهي الرأي قد أراني الخ ، وفي بعض النسخ ( براني )  
بباء موحدة تحية - أي خلقتني

الركن الاول في معرفة الله تعالى ، وينحصر في عشرة أصول ،  
وهي : العلم بوجود الله تعالى ، وقدمه ، وبقائه ؛ وانه ليس بجوهر ،  
ولا جسم ، ولا عرض ، ولا مختص بجهة ، ولا مستقر على مكان ،  
وانه يرى ، وأنه واحد

### ﴿ المقدمة في تعريف الفن ﴾

والكلام معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة الى دين  
الاسلام عن الادلة علمًا وظنًا في البعض منها ، وتعيين محال وجوب  
العلم لمعرفته تعالى وصفاته الذاتية والظني كـ بعض شروط النبوة  
وكيفية اعادة المعدوم والسؤال في القبر من خارج <sup>(١)</sup> ، والحاصل  
منها معادًا من اعادة النظر خارج من حيث هو كذلك ؛ داخل  
من حيث حصوله الا ولى ، وهي حيثية ثابتة له ، ومباحث الامامة  
ليست منه بل من المتمات ، وموضوعه المعلومات التي يحمل عليها  
ما تصير معه عقيدة دينية ، أو مبدأ لذلك <sup>(٢)</sup>

(١) من خارج : متعلق بمحذوف خبر لقوله تعيين والمقصود ان هذه  
الاشياء المذكورة لا تؤخذ من تعريفه للكلام وانما تؤخذ من خارجه  
(٢) ذكر من مبادئ علم الكلام حده وموضوعه فقط ، ونحن نذكر  
ما تبقى مما تمس الحاجة اليه . فأما غايته فأن يصير الايمان والتصديق بالاحكام

الأصل الأول العلم بوجوده <sup>(١)</sup> ؛ وقد أرشد سبحانه إليه  
بآيات نحو « ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار

الشرعية محكما ، واما مسائله فهي القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية ،  
واما حكمه فأنه فرض كفاية بمعنى انه يجب ان يكون في كل قطر من  
الأقطار قائم بالحق مشغول بهذا العلم يقاوم دعاة المبتدعة ويستميل  
أهل النظر كافة . اما ازالة الشك وتطهير القلب عن الريب ففرض عين في  
حق من اعتراه الشك

(١) اعلم أن حجة الاسلام قد ذكر في بعض كتبه أن مناهج الادلة متشعبة  
وطرقها كثيرة ولكن التي يعني علماء الكلام بأقامتها على دعاويهم لا تكاد  
تخرج عن ثلاثة مناهج : الاول السبر والتقسيم وهو أن يحصر الأمر في  
قسمين مثلاً ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الآخر ، وذلك كما تقول :  
العالم إما حادث وأما قديم ومحال أن يكون قديماً فيلزم منه ألبيته أن يكون  
حادثاً ، الثاني أن تقيم البرهان على صحة دعواك بمقدمتين ترتبهما على وجه  
خاص يعلم من مباحث علم المنطق فإذا سلمهما الخصم ثبتت دعواك وذلك  
كما تقول في اثبات حدوث العالم : العالم لا يخلو عن الحوادث وكل ما  
لا يخلو عن الحوادث فإنه حادث . فإنه لا يتصور أن يقر لك الخصم بصحة  
المقدمتين ثم يستطيع أنكار صحة الدعوى . الثالث : ألا تتعرض لأثبات  
دعواك بل تبين بطلان دعوى الخصم بأن تذكر أن القول بها يفضي الى  
محال وما يفضي الى المحال فهو محال مثله ، وذلك كأن تقول لمن يدعي أن  
دورات الفلك لا نهاية لها وأنت تدعي تناهيها : لو صح أن دورات الفلك لا تنتهي  
للزم صحة أن ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه ولكن القول بأن ما لا نهاية

والفلك التي تجري في البحر » وقوله « أفرايتم ما تمنون أنتم تخلقونه  
 أم نحن الخالقون » و « أفرايتم ما تحرثون أنتم تزرعونه أم نحن  
 الزارعون » و « أفرايتم الماء الذي تشربون أنتم أنزلتموه من المزن أم  
 نحن المنزلون » و « أفرايتم النار التي تورون أنتم أنشأتم شجرتها أم  
 نحن المنشئون » فمن أدار نظره في عجائب تلك المذكورات اضطره  
 الى الحكم بأن هذه الامور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغنى  
 كل عن صانع أو جده وحكيم رتبة ، وعلى هذا درجت كل العقلاء  
 الامن لاعتبرة بمكابرتهم ، وانما كفروا بالأشراك ونسبة بعض  
 الحوادث الى غيره تعالى وانكار ما جعل الله سبحانه انكاره كفرا  
 كالبعث واحياء الموتى ، كالمجوس بالنسبة الى النار ، والوثنيين  
 بالاصنام ، والصابئة بالكواكب ، واعترف الكل بأن خالق  
 السموات والارض والالوهية الاصلية لله تعالى ، قال تعالى « ولئن  
 سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله » فهذا كان في  
 فطرتهن ، ولذا كان المسموع من الانبياء دعوة الخلق الى التوحيد

له قد انقضى باطل فيلزم بطلان ما أدى اليه وهو ادعاء عدم تناهي دورات  
 الفلك . فافهم ذلك واجعله نصب عينيك

شهادة أن لا اله الا الله دون أن يشهدوا أن لا يخلق ألها ، وقد رتب  
 العلماء النظر لاثباته مقدمتين ، العالم حادث ؛ والحادث لا يستغنى  
 عن سبب يحدثه ، أما الثانية فضرورية <sup>(١)</sup> ، ونبه عليها بأن  
 اختصاص حدوث الحادث بوقت دون ما قبله وما بعده مفتقر  
 بالضرورة الى مخصص ، وأما الاولى . فالأعراض ظاهرة الافتقار ،  
 وهي أيضا قائمة بالجسم ، فاذا ثبت حدوثه ثبت حدوثها ، ويدل  
 على حدوث الاجسام انها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان  
 وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ؛ أما الاولى فظاهرة <sup>(٢)</sup> ، وأما  
 الثانية <sup>(٣)</sup> فما شوهد من تعاقبهما وانتضاهما مُشاهد في حدوث  
 كل منهما بعد عدمه ، ومالم يشاهد الا ساكنا كالجبال مثلا يجوز

(١) لأن المعدوم المستمر العدم لا يتبدل بعدمه بالوجود مالم يتحقق أمر من  
 الأمور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم ، وهذا المقدار اذا حصل  
 في الذهن معني لفظه كان العقل مضطرا الى التصديق به

(٢) الاولى هي قوله « أن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون » وظهورها  
 لأنه لا يستريب عاقل قط في ثبوت الاعراض في ذاته من الآلام والأسقام  
 والجوع والعطش وسائر الاحوال ومنها الحركة والسكون

(٣) الثانية هي قوله « وهما حادثان » ومعني هذا أن الاعراض التي منها  
 الحركة والسكون حادثة ، أما حدوث الحركة فمحسوس وأن فرض جسم



عليه الحركة بزلزلة مثلاً وغيرها ، وكذا قلبه ذهباً ونحوه ، وتجويزه  
تجويز عروض الحوادث ، ومحمل الحوادث حادث على مانبين ،  
ولأن <sup>(١)</sup> السابق لو ثبت قدمه استحال عدمه ، على مانبين في  
وجوب بقاء الباري جل ذكره ؛ وتجويز طريان الضد تجويز العدم <sup>(٢)</sup>  
وأما الثالثة <sup>(٣)</sup> . فالولم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث

ساكن ففرض حركته ليس بمحال بل نعلم جوازه بالضرورة وإذا وقع ذلك  
الجائز كان حادثاً وكان معدوماً للسكون فيكون السكون أيضاً قبله حادثاً لأن  
القديم لا ينعدم

(١) هذا وجه ثانٍ لأثبت حدوث الحركة والسكون فالواو عاطفة لقوله لأن  
أخ على قوله فما شوهده من تعاقبهما الخ

(٢) المعنى أنك إذا جوزت أن تطرأ الحركة على محل ساكن فقد جوزت  
انعدام ما كان موجوداً وهو السكون وذلك لأنهما ضدان فلا يمكن اجتماعهما

(٣) هي قوله «ملا يخلو عن الحوادث فهو حادث» وأثبتها بأبطال دعوى  
الفلاسفة المنكرين لحدوث العالم . وذلك بأن يقال لهم لو كان العالم قديماً بعد

ما استبان أنه لا يخلو عن الحوادث للزم وجود حوادث لأول لها وللزم أن  
تكون دورات الفلك غير متناهية وذلك محال لأنه لو ثبت لكان قد انقضى مالا

نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى ومن المحال البين أن يتناهى مالا يتناهى ويفرغ  
مالا يفرغ وينقضى مالا ينقضى ، وأيضاً لو ثبت أن دورات الفلك لا تتناهى

للزم أن يوجد عدداً أحدهما أقل من الآخر وهما غير متناهيين وهذا بين

لأول لها مترتبة كما تقول الفلاسفة في دورات الافلاك ، فلم ينقض  
 مالا أول له من الحوادث لم تنته النوبة الى وجود الحادث الحاضر  
 وانقضاء مالا أول له محال لانك اذا لاحظت الحاضر ثم انتقلت الى  
 ما قبله وهلم جرا على الترتيب لم تنقض الى نهاية والا لكان لها أول  
 وهو خلاف المفروض فوجود الحادث الحاضر محال ، لكنه ثابت  
 فانتفى ملزومه وهو وجود حوادث لأول لها فانتفى ملزومه وهو  
 كون مالا يخلو عن الحوادث قديما فلا يخلو عن الحوادث حادث  
 وهذا العالم لا يخلو عن الحوادث فهذا العالم حادث ، واذا ثبت  
 حدوثه كان افتقاره الى الوجود معلوما بالضرورة وذلك الموجد هو  
 سبحانه المعنى بالاسم الذي هو الله

الاصل الثاني <sup>(١)</sup> أنه تعالى قديم لأول له ، أي لم يسبق وجوده

النفساد ظاهر البطلان ، وبيانه أن الشمس عندهم تدور في كل سنة مرة  
 والقمر يدور في كل شهر مرة فتكون عدد دورات الشمس أقل من عدد  
 دورات القمر فكيف يكونان غير متناهيين وأحدهما أكثر من الثاني ، وأذ  
 ظهر بطلان اللازم فإن الملزوم أيضا باطل

(١) الدعوى هنا هي «أن الله تعالى قديم» ومعنى قدمه أن وجوده غير مسبوق  
 بعدم فليس معناه تطاول الزمن وتقادم العهد لأن هذا في الحوادث وليس  
 هو معني زائدا على ذات القديم فيلزم أن يقال أن ذلك المعني أيضا قديم

عدمه ، لأنه لو كان حادثاً لافتقر الى محدث ، فينتقل الكلام الى ذلك المحدث ، فان كان قديماً فهو المراد بالله ، والا نقلنا الكلام الى محدثه ، وهكذا ، وان تسلسل لزم عدم حصول حادث منها أصلاً بأولى مما ذكرناه في حوادث لأول لها ؛ لان هذا الترتيب <sup>عليه</sup> غير أن ايجاد كلٍّ للآخر بالاختيار ، وذلك لم يفرض فيه غير مجرد ترتيب تلك الحوادث ، لكن حصول الحوادث ثابت ، فيجب أن ينتهي الى موجود لأول له ولا يراد بالاسم الذي هو الله الا ذلك الموجد / تعالى وتقدس عن كل تقبيصة

الأصل الثالث <sup>(١)</sup> ان الله تعالى أبدى ليس لوجوده آخر ،

يقدم زائد عليه فيتسلسل الى غير نهاية ، واثبات هذه الدعوي بأبطال نقيضها وهو حدوثه تعالى على الوجه الذي ذكره المصنف

(١) ندعى في هذا الأصل «أن صانع العالم باق لا يزال» ونبرهن على ذلك بأن لذي يثبت قدمه يستحيل أن يطرأ عليه العدم ، وبيان هذا أن كل طارئ فلا بد له من سبب من حيث أنه طارئ لا من حيث أنه موجود فكما افتقر تبدل العدم بالوجود الى مرجح للوجود على العدم كما ذكرنا في برهان حدوث العالم فكذلك يفتقر تبدل الوجود بالعدم الى مرجح للعدم على الوجود وهذا المرجح اما أن يكون فاعلاً بعدم القدرة وأما أن يكون ضدًا وأما أن يكون انقطاع شرط من شروط الوجود وليس يتصور البتة

أى يستحيل أن يلحقه عدم ، لانه لو جاز عدمه فأما بنفسه أو بعدمه  
 : يضاده ، والاول باطل : لانه لما ثبت أنه الموجود الذى استندت  
 اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى غيره فيلزم أن  
 يكون من نفسه ، فاذا ثبت أن وجوده مقتضى ذاته استحال أن  
 تؤثر عدمها لأن ما بالذات لا يتخلف عنها ، وكذا الثانى : لان ذلك  
 الضد المقتضى نفيه أقدم أو حادث ، لا يجوز الاول والا لم يوجد  
 معه من الابتداء أصلا لان التضاد يمنع الاجتماع ، وقد ثبت وجوده  
 تعالى ومحال وجوده فى القدم ومعه ضده ، ولا الثانى اذ ليس الحادث  
 فى مضادته للقديم بحيث يقطع بأولى من القديم فى مضادته للحادث  
 بحيث يدفع وجوده بل القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من  
 الحادث فى قطع وجود ضده القديم لان الدفع أهون من الرفع والقديم  
 أقوى من الحادث

أن يسند أمر هذا الترجيح الى القدرة لأن الوجود شيء ثابت والعدم ليس  
 بشيء فيستحيل أن يكون فعلا واقعا بأثر القدرة ، فأما أن يكون الذى  
 أعدمه هو ضده فباطل لأن الضد أن فرض حادثا اندفع وجوده بمضادة  
 القديم وكان ذلك أولى من أن يتقطع به وجود القديم ومحال أن يكون له  
 ضد قديم كان موجودا معه فى القدم ولم يعدمه ثم أعدمه الآن ، وأما أن

الأصل الرابع <sup>(١)</sup> أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز ، والا لكان  
 إماماً متحركاً في حيزه أو ساكناً وهما حادثان ، وما لا يخلو عن الحوادث  
 فهو حادث ، بما قدمناه ؛ فإن <sup>(٢)</sup> سماه أحد جوهراً ثم قال لا كالجوهر  
 في التحيز ولو ازم التحيز فأنما خطؤه في التسمية

يكون انعدامه لانعدام شرط وجوده فباطل لأن الشرط ان كان حادثاً  
 استحال أن يكون وجود القديم مشروطاً بحادث وان كان قديماً فإن الكلام  
 في استحالة كالكلام في استحالة ضد قديم

( ١ ) دعوانا في هذا الأصل « أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز » وبرهاننا  
 على ذلك أنه قد ثبت قدمه ، فإذا قلنا أنه جوهر يتحيز لزم أن تكون  
 له صفات الجواهر من عدم الخلو عن الحركة أو السكون الحادثين . وذلك  
 اللازم باطل لأنه لو كان لا يخلو عنهما فهو حادث اذ ما لا يخلو عن الحوادث  
 حادث وكيف يتصور هذا بعد قيام الدليل على أنه قديم

( ٢ ) المعنى أن العقل عندنا لا يمنع من إطلاق الألفاظ فلو سماه أحد جوهراً  
 وهو لا يعتقد متحيزاً فلا يمنع عنه إلا لحق اللغة أو الشرع ، أما حق اللغة  
 فإن زعم أنه اسمه على الحقيقة فهو كاذب وأن زعم أنه استعارة فإن صلح  
 بالاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة وأن لم يصلح كان مخطئاً عند أهل اللغة ولا  
 يستعظم منه ذلك إلا بمقدار استعظام صنيع من يبعد في الاستعارة ، وأما حق  
 الشرع من حيث جواز ذلك وتحريمه فنتيه رأيان : أحدهما أن يقال لا يطلق  
 اسم في حقه تعالى إلا باذن وهذا لم يرد فيه اذن فيحرم ، وثانيهما أن يقال  
 لا يحرم الإطلاق إلا بالنهي وهذا لم يرد فيه نهى فيجوز ، وإيس يخفي أن

الاصل الخامس <sup>(١)</sup> انه تعالى ليس بجسم ، وهو المؤلف من  
جواهر لا تتجزأ ، وإبطال كونه جوهرًا يستقل به مع زيادة لوازم  
تقتضى الحدوث كالهَيْئَة والمقدار والاجتماع والافتراق ، فان سماه  
احد جسمًا وقال لا كالأجسام يعنى فى نفي لوازم الجسمية فإمّا خطأؤه  
فى إطلاق الاسم كالأول بالاجتماع ، فانه لم يوجد فى السمع ما يسوغ  
إطلاقه ليجوز على قول القائلين بالاشتقاق فى الأسماء ، ولأن شرطه  
بعد السمع ان لا يؤم نقصاً واسم الجسم يقتضيه من حيث اقتضاؤه  
الافتقار وهو أعظم مقتضى للحدوث فمن أطلقه فهو عاصى بل قد  
كفره بعضهم ، وهو أظهر : فان إطلاقه مختاراً بعد علمه بما فيه  
من اقتضاء النقص استخفاف ، وإما ثبت انتفاء الجسمية ثبت انتفاء  
لوازمها ، فليس سبحانه بذى لون ولا رائحة ولا صورة ولا شكل  
ولا امتناه ولا حال فى شيء ولا محل له

مبنى هذين الرأيين على الاختلاف فى أن الأصل الإباحة أو التحريم  
(١) الدعوى « أن صانع العالم ليس بجسم » والدليل على ذلك أنه لما ثبت  
أنه ليس بجوهر فالقول بأنه جسم - مع أن كل جسم فهو متألف من جوهريين  
متجزئين - باطل ، وأيضاً لو كانت جسمًا لكان مقدراً بمقدار مخصوص  
وكونه مقدراً بهذا المقدار دون ما هو أقل أو أكثر منه أمر جائز لا يترجح

الأصل السادس <sup>(١)</sup> انه تعالى ليس عرضا لان العرض ما يحتاج الى الجسم في تقويمه فيستحيل وجوده قبله ، والله تعالى قبل كل شيء وموجوده ، ولأنه تعالى موصوف بالحياة واعلم والقدرة وغيرهما مما سنبينه وليس العرض كذلك ؛ وقد تحصل الى هنا أن العالم كله جواهر وأعراض <sup>(٢)</sup> ؛ وانه تعالى موجود قائم بنفسه ليس جوهرا ولا عرضا ، فلا يشبه شيئا كما قال تعالى « ليس كمثله شيء »

الا بمخصص ومرجح كما سبق فهو حينئذ مفتقر الى مخصص يتصرف فيه فيقدره بمقدار مخصوص فيكون مصنوعا لاصانعا ومخلوقا لخالقا وقد قم البرهان على أن ذلك باطل

(١) ندعى في هذا الأصل « أن الصانع ليس بعرض » والعرض هو ما يستدعى وجوده ذاتا يقوم بها وهذه الذات جسم أو جوهر ، ونبرهن على صحة دعوانا بدليلين تقرير أحدهما أنه لو جاز أن يكون عرضا للزم حدوثه لأنه قد ثبت أن الجوهر والجسم اللذين هما محل العرض حادثان وإذا كان المحل حادثا فلا بد أن يكون الحال فيه حادثا أيضا ، لكن حدوثه باطل بدليل السابق فبطل ما يؤدى اليه وهو كونه عرضا ، وتقرير الثاني أنه لو كان عرضا لما صح اتصافه بالقدرة والارادة ونحوها لأنها لا تعقل الالموجود قائم بنفسه والعرض ليس كذلك ولكن عدم صحة اتصافه بهذه الصفات باطل بالأدلة فيبطل ما يستلزمه وهو أن يكون عرضا

(٢) اعم أن كل موجود فأما أن يكون متحيزا وأما أن يكون غير متحيز ، فان كان متحيزا فأن لم يكن فيه ائتلاف فهو الجوهر الفرد وان كان فيه ائتلاف

الأصل السابع<sup>(١)</sup> أنه تعالى ليس مختصا بجهة لان الجهات التي هي الفوق والتحت واليمين الى آخرها حادثة باحداث الانسان ونحوه مما يمشى على رجلين فان معنى الفوق ما يحاذي رأسه من فوقه، ولباقى ظاهر، وفيما يمشى على أربع أو على بطنه ما يحاذي ظهره من فوقه، ثم هي اعتبارية فان النملة اذا مشت على سقف كانت الفوق بالنسبة اليها جهة الارض لانه المحاذي لظهرها، ولو كان كل حادث

فهو الجسم، وان كان غير متحيز فان كان وجوده يستدعى جسما يقوم به فهو العرض وان كان وجوده لا يستدعى جسما يقوم به فهو الله تعالى  
(١) اعلم أن قولنا «الشيء في حيز» يعقل بوجهين أحدهما أنه يختص به بحيث يمنع مثله من أن يوجد بحيث هو وهذا هو الجوهر، والثاني أن يكون حالا في الجوهر فانه قد يقال أنه بجهة ولكن بطريق التبعية وهذا هو العرض فليس معنى كون العرض في جهة كمعنى كون الجوهر في جهة بل الجهة للجوهر أصالة وللعرض بطريق التبعية للجوهر. وليس للتحيز في جهة معنى سوى هذين ومن هنا تعلم استحالة الجهات على غير الجواهر والاعراض. فان زعم أحد أن الصانع متحيز في جهة بأحد هذين المعنيين فانا نبرهن على بطلان دعواه بما ذكرناه في نفي كونه جوهر أو عرضا، وأن ادعى للتحيز معنى آخر فهو مطالب بكشفه وإيضاحه. وأيضا فان اختصاصه بجهة يستدعى احتياجه الى تخصيص وهو باطل. وبيان ذلك أن اختصاصه ببعض الجهات المعينة ليس واجبا لذاته بل هو جائز فيحتاج الى تخصيص ينحصره ويكون في



مستدبراً كالكرة لم توجد واحدة من هذه الجهات ، وقد كان تعالى في الازل ولم يكن شيء من الموجودات ، فقد كان لافى جهة ، ولان معنى الاختصاص بالجهة اختصاصه بحيز هو كذلك ، وقد بطل اختصاصه بالحيز لبطلان الجوهرية والجسمية ، فان أريد بالجهة غير هذا مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية فليبين حتى ينظر فيه أيرجع الى التنزيه فيخطأ في مجرد التعبير أو الى غيره فيبين فسادہ<sup>(١)</sup>

الاصل الثامن أنه تعالى استوى على العرش مع الحكم بانه ليس كاستواء الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسه والمحاذاة بل بمعنى يليق به هو سبحانه أعلم به ، وحاصله وجوب الايمان بأنه

الاختصاص معنى زائد على ذاته وما يتطرق الجوار اليه يستحيل قدمه لأن القديم عبارة عن الواجب الوجود من جميع الجهات

(١) الدعوي في هذا لاصل «أن الله تعالى منزّه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش» والدليل على ذلك أن كل مستقر على جسم وممكن عليه لا بد أن يكون مقدراً بمقدار ما ، لانه أما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساوياً له وكل ذلك لا يخلو عن التقدير وهو باطل على الله تعالى . وأيضاً لو جاز أن يماسه جسم من جهة ما لجاز أن يماسه من سائر الجهات فيصير محاطاً وذلك فضلاً عن استحالة لم يقل بتجويزه أحد . وعلى الجملة فانه لا يستقر على الجسم ألا جسم ، ولا يخل فيه ألا عرض ، وقد بان أنه سبحانه ليس بجسم ولا عرض

استوى على العرش مع نفي التشبيه فاما كون المراد أنه استيلاؤه  
على العرش فأمر جائز<sup>١</sup> الارادة، اذ لا دليل على ارادته عينا، فالواجب  
عينا ما ذكرنا، واذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء اذا لم يكن  
بمعنى الاستيلاء الا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية وان لا ينفوه  
فلا بأس بصرف فهمهم لى الاستيلاء فانه قد ثبت اطلاقه وارادته  
لغة في قول الشاعر :

قد استوى بشر على العراق

وقوله : فاما علونا واستوينا عليهم \* جعلناهم مرعى لنسر وطيور .  
وعلى نحو ما ذكرنا يجري كل ماورد مما ظاهره الجسمية في الشاهد  
كالاصبع والقدم واليد ، يجب الايمان به ، فان اليد وكذا الاصبع  
وغيره صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به هو سبحانه  
أعلم به، وقد تؤول اليد والاصبع بالقدرة والقهر، واليمين في قوله صلى  
الله عليه وسلم لا حجر : (يمين الله في الارض) على التثنية والاكرام  
لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن  
أن يراد ولا يجزم بأرادته، خصوصاً على قول أصحابنا أنهم من التشابهات  
وحكم التشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار ، وإلا

لكان قد علم

الاصل التاسع<sup>(١)</sup> أنه تعالى مرئي بالاً بصار في دار القرار، أما نقلاً  
فلقوله تعالى: «وجوده يومئذ ناضرة إلى ربها، ناظرة» وقوله صلى الله عليه  
وسلم: «هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سحاب  
كذلك ترون ربكم» ونفس سؤال موسى صلى الله عليه وسلم الرؤية  
إذ لا يسأل نبي كريم من أولى العزم الرب جل وعلا ما يستحيل عليه /  
أرايت المعتزلي اعلم بالله سبحانه من نبيه موسى حيث علم مما يجب

(١) انما ذكر المصنف هذا الاصل في الركن المتعلق بمعرفة الله تعالى  
لأمرين (الاول) أنه قصد أن يبين كيف يجمع بين اثبات الرؤية ونفي الجهة  
الذي أقام عليه البرهان قبل هذا الاصل: (الثاني) أنه أراد أن يفهم أنه سبحانه  
وتعالى مرئي لوجوده ووجود ذاته كما هو مذهب أهل السنة فليست الرؤية  
لفعله ولا لصفة من الصفات، والمراد بهذا أنه من حيث ذاته مستعد لأن  
تتعلق به الرؤية وأنه لا مانع ولا محيل في ذاته، وذلك من قبل أن كل ذات  
موجودة فواجب أن تكون مرئية كما انه واجب ان تكون معلومة، فان  
امتنعت الرؤية فلا مر آخر خارج عن الذات، وذلك مثل ان تقول الماء  
الذي في هذا النهر يروى والخمر التي في هذا الدن مسكرة فان من البديهي  
انهما يرويان ويسكران عند الشرب: وبعد فالكلام في الرؤية يتعلق بها  
من ناحيتين (الاولى) جوازها عقلاً: (والثانية) وقوعها: اما الاولى فدليلها

لله وما يستحيل عليه ما لا يعلمه نبيه وكليمه صلى الله عليه وسلم، وأما عقلا فلا أنه غير مؤد إلى محال فوجب أن لا يعدل عن الظاهر إذا العدول عنه عند عدم امكانه، وذلك أن الرؤية نوع كشف وعلم للمدرك بالمرئي يخقه الله تعالى عند مقابلة الحاسة بالعادة فجاز أن يخلق له هذا القدر من العلم بعينه من غير أن ينقص منه قدر الإدراك

يؤخذ مما أسلفنا من أن الرؤية تتوقف على مجرد الوجود الثابت قطعاً لله تعالى، وإنما انكر المعتزلة الرؤية لأنهم ظنوا أن زيارتها حالة تساوي الحالة التي يدركها الرائي عند النظر للأجسام والألوان وهيئات فأنا نعرف باستحالة ذلك في حق الصانع تعالى وتقدس، وتفصيل ذلك في المطولات ونحن لم نضع تعليلاتنا إلا على شرط الإيجاز. وأما الناحية الثانية فلا سبيل إلى إدراكها إلا من الشرع وقد دل الشرع على الوقوع ونواحي إدراك ذلك منه كثيرة حتى يمكن ادعاء لاجتماع على الأولين في إبتها لهم إلى الله في طلب لذة النظر إلى وجهه الكريم ومن أقوى ما يدل على الوقوع سؤال موسى عليه السلام في قوله (ارني انظر اليك) فإنه يستحيل أن يخفى على نبي من أنبيائه تعالى أنه من منصبه في النبوة إلى أن يكلمه الله شفاهاً أن يجهل من صفاته تعالى شيئاً ثم يدعى المعتزلة علمه وهذا معلوم على الضرورة فإن الجهل بكونه ممتنع الرؤية عند الخصم يوجب الكفر أو الضلال، ثم انه تعالى ليس في جهة وذلك شيء يعلمه موسى ويعتقده فسؤاله الرؤية بعد هذا دليل أن رؤية ما ليس في جهة ليست من المحال

من غير مقابلة بجهة معها مسافة خاصة واحاطة بمجموع المرئي كما قد  
يخلفه من غير مقابلة لهذه الحاسة أصلاً كما روى عنه صلى الله عليه  
وسلم أنه قال لهم: «سوروا صفوفكم فأني أراكم من وراء ظهري»  
وكما أنأمرى السماء ولا نحيط بها، وكما يرانا الله تعالى من غير مقابلة  
في جهة باتفاقنا، والرؤية نسبة خاصة بين طرفي راء ومرئي فإن  
اقتضت عقلاً كونه أحدهما في جهة اقتضت كونه الآخر كذلك، فإذا  
ثبت عدم لزوم ذلك في أحدهما ازم في الآخر، مثله والافتحيم محض  
وكما جاز أن يعلم سبحانه من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك  
لما قلنا أن الرؤية نوع علم خاص، وحصول المسافة والمقابلة والاحاطة  
والصورة ثم لا اتفاق كونه بعض المرئيات كذلك لالكونها معاولا  
عقلياً لهذا النوع من العلم المسمى رؤية، لثبوته مع انتفاها على ما بيناه  
الأصل العاشر<sup>(١)</sup> العلم بأنه تعالى واحد لا شريك له، استدلل

(١) يطلق الواحد ويراد به أنه لا يقبل القسمة أي لا كمية له ولا جزء  
ولامقدار، والله تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه فإنه  
غير قابل للانقسام إذ الانقسام لما له كمية والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق  
والتصغير وملا كمية له لا يتصور انقسامه، وقد يطلق الواحد ويراد منه  
الذي لا نظير له في رتبته وذلك كما تقول: الشمس واحدة، والله تعالى واحد

الامام الحجة بقوله تعالى: «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا» ثم قال بيانه: (لو كانا اثنين واراد أحدهما امرأً فالثاني ان كان مضطراً الى مساعدته كان هذا الثاني مقهوراً عاجزاً ولم يكن آلهها قادراً، وان كان الثاني قادراً على مخالفته ومدافعته كان الثاني قوياً قاهراً والاول ضعيفاً قاصراً فلم يكن آلهها قاهراً) انتهى، وهذا ابتداء فليس بيانا للآية وإنما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد، فاما <sup>المحلي</sup> الى فينزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على التقدير اذ هو قاطع بان الله تعالى اخبر بوقوعه مع التعدد، واما غيره فيأزمه ذلك ايضا جبرا بمحاجة ثبوت الملة ثم ذاك، أو علما توجبه المادة، والعلوم العادية كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجرا انه حجر الآن داخلة في العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ولذا أجيب عن ايراد خروجه لاحتماله النقيض مع

بهذا المعنى ايضا فانه لا نظير له ولا مثيل ونعني بذلك ان جميع ما سواه فهو سبحانه خالقه لا غير، فأما انه لا ضد له فذلك ظاهر اذ الضد متى اطلق فهم منه الذي يتعاقب مع الشيء على محل واحد فان الضدين لا يجتمعان في محل ألبتة والضدان امران وجوديان لا بد لهما من محل فما لا محل له فلا ضد له والباري سبحانه لا محل له فلا ضد له

انه عم بان الاحتمال فيه بمعنى انه لو فرض العقل خلافه لم يكن فرض محال، وذلك لا يوجب عدم الجزم المطابق بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه فأثبتوا فيه ثبوت الجزم والمطابقة والموجب أعني العادة القاضية التي لم يوجد قط خرقها وذلك هو معنى العلم القطعي بان الواقع كذا فيحصل لنا العلم القطعي بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الآلهة لان العادة المستمرة التي لم يُعهد قط اختلالها فيمكن مقتدرين في مدينة واحدة عدم الإقامة على موافقة كل للآخر في كل جيل وحقير بل تأبى نفس كل وتطلب الانفراد بالملكة والقهر فكيف بالآلهين والآله يوصف باقصى غايت التكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما اخبر الله سبحانه بقوله : ( ولعلنا بعضهم على بعض ) هذا اذا تؤمّل لا تكاد النفس تُخطر تقيضه فضلا عن اخطار فرضه مع الجزم بان الواقع هو الآخر، وعلى هذا التقدير هو علم قطعي وانما غلط من قال غير هذا من قبل انه اذا خطر النقيض أعني دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا في العقل وينسى أنه لم يوجد في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض بل مجرد الجزم عن موجب بان الآخر هو الواقع وان كان تقيضه لم يستحل وقوعه

والله سبحانه الموفق، وعن ظهور دخوله في العلم بما ذكرنا كفر بعض  
الناس القائل بأن الملازمة إقناعية أو ظنية ونحوه،

الركن الثاني العلم بصفات الله تعالى، ومداره على عشر أقوال  
حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر، عالم، حي، مرید، لما ثبت  
وحدانيته في الألوهية ثبت استناد كل الحوادث إليه وهو مشاهد  
منها كمال الاحسان ويستلزم <sup>(١)</sup> ذلك قدرته تعالى وعلمه بما يفعله ويوجد

(١) اعلم انا ندعى أن محدث العالم قادر ونعني بالقدرة الصفة التي يتيها بها الفعل  
للفاعل وبها يقع الفعل، ونستدل على هذه الدعوى بأن العالم فعل محكم الصنعة  
مرتب متقن منتظم مشتمل على أنواع من العجائب والآيات، وكل فعل محكم  
فهو صادر عن فاعل قادر، فأما أن لعالم كذلك فهو أمر يشبهه الحس وتؤكد  
المشاهدة فإن من نظر في أعضاء نفسه الطاهرة والباطنة ظهر له من عجائب  
الاتقان ما يطول شرحه ولا يمكن حصره. وأما أن الفعل المحكم يستدعي  
قدرة الصانع فإن ضرورة العقل تجزم به إذ العاقل يصدق هذا بلا دليل ولا  
يقدر على جحده وانكاره ومع هذا فانا نقول: أن هذا الفعل المحكم إما أن  
يصدر عن فاعله مجرد ذاته وإما أن يصدر عنه لأمر زائد على الذات. وصدور  
العالم عن صانعه لذاته باطل إذ لو كان كذلك لكان قديماً مع الذات الثابت  
قدمها وقد قام البرهان على بطلان كون العالم قديماً فما يؤدي إليه وهو أن  
يكون صدوره عن صانعه لذاته باطل فثبت أنه صادر عنه لزائد على ذاته وهذا  
الزائد الذي به يتيها الفعل المحكم هو الذي نسميه قدرة. واعلم أن لهذه



وينضم الى هذا انه للوجد لأفعال المخلوقات فيلزمه <sup>(١)</sup> علمه بكل

القدرة أحكاما (منها) انها تتعلق بجميع الممكنات وليس يخفى أن الممكنات لا تنتهي بمعنى ان خلق الحوادث بعد الحوادث يستحيل ان ينتهي الا حدلا يتصور العقل حدوث حادث بعده فامكان الأحداث مستمر ابدا والقدرة تتسع لجميع ذلك فتكون المقدورات غير متناهية ، وبيان هذا انه قد ثبت ان صانع العالم واحد فاما ان يكون له بازاء كل مقدور قدرة فتثبت قدر لانهاية لها لعدم تناهي المقدورات وذلك باطل واما ان تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها - مع اتحادها - بما تتعلق به من الجواهر والأعراض - مع اختلافها - لأمر تشترك فيه الجواهر والأعراض جميعها وهي الامكان، والقدرة على الشيء، قدرة على مثله بلا ريب

(١) وندعي ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات، الموجودات والمعدومات ، فان الموجودات تنقسم الي قسمين قديم وحادث اما القديم فهو ذاته تعالى وصفاته واما الحادث فهو جميع من عداه ، واذا ثبت انه عالم بغيره فهو بذاته وصفاته أعلم ضرورة ان من علم غيره فهو بنفسه اعم ، فاما انه عالم بغيره فلان هذا الغير ليس الا صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب فكيف يجوز العقل ان يكون به جاهلا ، ومن رأى خطوطا منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم شك في كونه عالما بصناعة الكتابة كان سفيها في شكه وندعي . انه تعالى ليست لمعلوماته نهاية لان الموجودات في الحال وان كانت متناهية فان الممكنات في الاستقبال غير متناهية وهو يعلم من أمر الممكنات التي ليست موجودة الآن ان كان سيوجد ام لا يوجد . وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لانهاية لها واحد

جزئي جزئي ، والعلم والقدرة بلا حياة محال ، <sup>(١)</sup> ثم كل صادر عنه في وقت كان من الممكن صدور ضده فيه أو صدوره بعينه في وقت آخر قبل ذلك الوقت أو بعده فتخصيصه بذلك الوقت دون الممكن الآخر لا بد من كونه بمعنى يصرف القدرة المناسبة للضدين والوقتتين على السواء عن أيجاده في غير ذلك الوقت أو غيره إلى تخصيصه دون غيره بذلك الوقت ، ولا نعى بالارادة <sup>(٢)</sup> ذلك المعنى المخصص ، فهو صفة توجب تخصيص المقدور بخصوص وقت إيجاده ، والعلم متعلقٌ أزلاً

(١) وندعي انه تعالى حي ، ونعني بالحي من يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره ، وثبوت هذه الصفة له تعالى لا ينازع فيه احد ممن يعترف بعلمه وقدرته فان كون العالم القادر حيا امر ضروري اذ كيف يعقل الا يكون حيا وهو العالم بجميع الموجودات والقادر على جميع المقدورات فمن نازع اقيم له دليل العلم والقدرة

(٢) وندعي أنه تعالى مريداً فعاله ، وبرهان هذه الدعوى أن الفعل الصادر عنه تعالى يشتمل على ضروب شتى من الجوازات فوق وجود هذا الفعل مثلاً كان يجوز أن يتقدم أو يتأخر ، وهيئة وجوده أيضاً كان من الممكن أن تكون على هيئة غيرها ، والفعل نفسه كان من الممكن أن يبقى على عدمه أو أن يوجد ضده فتميز بعض هذه الوجوه عن بعض لا يتأتى إلا بالمرجح وهذا المرجح اما ان يكون ذات الباري أو قدرته أو علمه أو ارادته وكونه واحداً من الثلاثة الا اول باطل فلم يبق الا الرابع وهو ان الترجيح والتخصيص ليس

بذلك التخصيص الذي أوجبه الأرادة ، كما أن الارادة في الازل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها ، لم يحدث له علم بحدوث الحادث ولا ارادة بحسب كل مراد ، <sup>(١)</sup> لبطلان كونه تعالى محلا

الارادته فثبت له الارادة . فاما بطلان ان تكون ذاته سبب التخصيص فلا أن نسبة الذات الى الضدين او الهيئتين واحدة فيبقى التخصيص بلاخصص اذ اى شيء خصص احد الضدين بالوقوع او خصص الواقع بحال دون حال . ونسبة القدرة الى الجميع واحدة ايضا . واما العلم فلا يكفي للتخصيص (خلافا للكهبي حيث كتفى بالعلم) وذلك لأن العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ماهو عليه ولا يؤثر فيه فأن كان الشيء ممكنا في نفسه وكان مساويا للممكن الآخر الذي في مقابلته فأن العلم يتعلق به على ماهو عليه من امكانه ومساواته لمقابلته ولا يجعل احد الممكنين راجحا على الآخر . والله تعالى يعلم ان حدوث العالم في الوقت الذي احده فيه ممكن وأن ايجاده في وقت آخر قبل الذي حدث فيه أو بعده كان ممكنا مساويا للأول في امكانه فمن حق العلم أن يتعلق بالممكن كماها عليه . فن اقتضت الارادة وقوع الممكن في وقت معين تعلق العلم بتعيين هذا الوقت لوجوده بسبب تعلق الارادة به . ولوجاز أن يكتفى بالعلم عن الارادة كما يقول الكهبي لجاز أن يكتفى به عن القدرة وهذا محال (١) اعلم أن النظر افرقوا الى أربع فرق ، فقوم يقولون أن العالم وجد لذت الله سبحانه وتعالى وانه ليس للذات صفة زائدة ألبته ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديما وكانت نسبة العالم إليه كنسبة المعلول الى العلة ونسبة النور الى الشمس والظل الى الشخص وهؤلاء هم الغلاسفة ، وقوم

للحوادث ؛ وللزوم افتقار الإرادة الحادثة إلى إرادة أخرى ويتسلسل ، أذ لا يمكن حدوث بعض الارادات بلا إرادة مع أن المقتضي لثبوت صفة الإرادة ذلك الخصوص وهو ملازم للحدوث والفرض أن تلك الأرواق حادثة ، وأيضا المحوج لتجدد العلم بتجدد المعلوم عزوب علم ؛ فلو فرض علم بان زيدا يقدم عند كذا فلم يعزب بل استمر بعينه الى قدومه عند كذا كان قدومه معلوما بعين ذلك العلم ، وعلم الله تعالى بالاشياء قديم ، فاستحال عزوبه لأنه عدمه ، ومثبت قدمه استحالة عدمه ، لما تبين في صفة البقاء

يقولون ان العالم حادث ولكنه حدث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده لأرادة حادثة حدثت له لا في محل فاقترضت حدوث العالم ؛ وهؤلاء هم المعتزلة . وقوم يقولون حدث العالم في وقت حدوثه لأرادة حدثت له في ذاته وهؤلاء هم الذين يقولون بكونه محالا للحوادث . وقوم يقولون حدث العالم في الوقت الذي تعلمت الإرادة القديمة بحدوثه فيه من غير حدوث ارادة ومن غير أن تتغير صفة القديم . واعلم أن الارادة تتعلق بجميع الحادثات عند أهل الحق وذلك لأنه قد بان أن كل حادث فهو مخترع بقدرة الله وكل مخترع باقدرة محتاج الى ارادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصصها به فكل مقدور مراد وكل حادث مقدور فكل حادث مراد والشر والكفر والمعصية حوادث فهي مرادة خلافا للمعتزلة الذين يقولون

الأصل الخامس والعاشر<sup>(١)</sup> أنه تعالى سميع بصير بلا جراحة  
حديقة وأذن كما أنه عليم بلا دماغ وقاب ، بمرأى منه خفايا الهواجس  
والاوهام ، وبسميع منه صوت أرجل النمل على الصخرة المساء ،

بأن هذه الأشياء غير مرادة له تعالى بل هو كاره لوقوعها وليت شعري كيف  
يكون ذلك وأكثر ما يجري في الكون المعاصي والشرور ولو كان تعالى كارها  
لكان الذي يحصل على كره منه أكثر مما يحصل عن إرادته فيكون إلى  
القصور والعجز أقرب منه إلى القدرة والمشية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

(١) المدعى في هذين الأصلين أن صانع العالم سميع بصير والدليل عليه من  
الشرع والعقل أما الشرع فآيات كثيرة منها قوله تعالى (وهو السميع البصير)  
وقوله عن لسان إبراهيم عليه السلام (لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر) ولا شك  
أن إبراهيم يقيم الدليل على بطلان عبادة المحتج عليه فهو يعلم يقينا أن الدليل  
لا ينقلب عليه في دعبوده بحيث يقال له وكذلك أنت تعبد مالا يسمع ولا يبصر  
لأنه كان يعبد سميعا بصيرا . ولا يصح أن يقال أن المراد بالسمع والبصر  
العلم فإن ألفاظ الشارع إنما تصرف عن مدلولاتها المفهومة منها بحسب وضع  
اللغة إذا كان يستحيل تقديرها على الموضوع ولا استحالة في كونه سميعا بصيرا  
بل الواجب أن يكون كذلك . وأما العقل فليس من يشك في أن الخالق يجب  
أن يكون أكمل من المخلوق كما لا يرتاب أحد في أن البصير أكمل ممن لا يبصر  
والسميع أكمل ممن لا يسمع فكيف ثبت وصف الكمال للمخلوق ولا تثبته  
للخالق . فأما أن الخالق يجب أن يكون أكمل من المخلوق فن من اتسع عقله  
لأن يتصور قادرا مريدا يخترع ما هو أعلى منه وأشرف فقد نبأ عمله وطاش

لأنهما صفتا كمال فهو الأحق بالاتصاف بهما من المخلوق ، وقال الله تعالى ( وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه ) وقد ألزم عليه السلام أباه الحجة بقوله ( لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ) فأفاد أن عدمهما نقص لا يليق بالمعبود ، واعم أنهما يرجعان الى صفة العلم لما قدمنا أن الرؤية نوع علم ، والسمع كذلك ، ثم أنه سميع بسمع <sup>(١)</sup> وبصير بصفة تسمى بصرا وكذا عليم بعلم ، وقدير بقدرة ، ومريد بإرادة لأنه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء خطابا لمن هو من أهل اللغة والمفهوم في اللغة من عليم ذات له علم ، بل يستحيل عندهم عليم بلا

ذهنه وانخلع عن الغريزة ونطق لسانه بما يمتنع عن قبوله من كان يفهم ولهذا فإن عافلا لم يخالف في هذه المقدمة أصلا ، وأما أن البصير اكمل ممن لا يبصر والسميع اكمل ممن لا يسمع فهذا شيء ثابت في بديهة العقل فإن العلم كمال والسمع والبصر كمال ثان للعلم ومن علم شيئا ولم يره ثم رآه استنماد مزيد كشف وكال . واعم أن أهل الحق يثبتون لله تعالى انواع الادراكات التي هي كمال في الادراك دون أن يثبتوا معها الاسباب التي تقترن بها عادة من نحو المماسمة والملاقة فان ذلك محال على الله تعالى ولكنهم يتوقفون في اطلاق ما لم يأذن به الشرع . أما ما هو نقصان في الادراك فلا يجوز في حقه البتة

(١) اعلم أن أهل الحق يقولون ان الصفات ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات فصانع العالم تعالى حي بحياة وقادر بقدرة وهكذا في جميع الصفات وذهب المعتزلة والفلاسفة الى انكار ذلك وادعوا ان القديم ذات واحدة

علم كاستحالة بلا معلوم ، فلا يجوز صرفه عنه الا لقاطع عقلي يوجب نفيه ولم يوجد فيه ما يصلح شبهة فضلا عن دليل

قديمة ولا يجوز اثبات ذوات قديمة متعددة وزعموا أن العلمية حال للذات وليست بصفة . وقبل ان نبرهن على بطلان دعواهم نذكر لك ان المعتزلة خرجوا عن هذه الدعوى في موضعين حيث أثبتوا أن الله تعالى مرید بارادة زائدة على ذاته ومتكلم بكلام زائد على ذاته الا انهم زعموا ان الاردة يخلقها في غير محل والكلام يخلقه في جسم ولوجاد ويكون هو المتكلم به ، اما الفلاسفة فهم يتناقضوا الا في الكلام حيث قالوا أنه متكلم بمعنى أنه يخلق في ذات النبي عليه السلام سماع أصوات منظومة اما في النوم واما في اليقظة بحسب علو درجة النبي في النبوة ولا يكون لتلك الأصوات وجود في الخارج البتة وانما يقتصر وجودها على سمع النبي وذلك كما يري النائم أشخاصا لا وجود لها في الخارج وانما وجودها في دماغه وكما يسمع أصواتا لا وجود لها حتي لو فرض أن بجوار النائم أشخاصا لم يسمعوها كما يسمعوها وربما هاله الصوت وأزعجه فيقوم خائفا مذعورا . واستدل الاشاعرة علي ثبوت الصفات زيادة على الذات بوجوه الاول : أنه قد صح من الشارع الاذن باطلاق العالم والقادر والحي ونحو ذلك عليه تعالى وانا نعلم أن شرط صدق المشتق علي واحد من اثبوت اصله له فكذلك في الغائب عنان ايلة واحدة والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا فاطلاق العالم يثبت له العلم وهكذا في جميع الصفات . ولثاني انه لو كان مفهوم كونه عالما نفس الذات لكان حمل العالم عليها حملا للشيء على نفسه وهو لا يجوز والثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة كذلك ومثله جميع الصفات لكان العلم نفس القدرة وكان المفهوم منهما امرا واحدا وذلك باطل بالضرورة .

الاصل السادس والسابع <sup>(١)</sup> أنه تعالى متكلم بكلام قديم قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت، هو به طالب مخبر، أما أنه قديم فلأنه لو لم يمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى فترددنا في قدمه معه وحدوثه فيه ولا معين لأحدهما وجب إثبات قدمه لأن الأنسب بالقديم قدم صفاته ولأن الأصل عدم الحدوث فكيف اذا بطل

ولو جاز أن يكون متكلما بكلام غيره كما يقول الفلاسفة لجاز أن يكون متحركا ومصنونا بحركة غيره وصوته وذلك محال، وأيضا لو صح ما قالوه للزم أن يكون الشرع كله مردودا وغير مقبول وذلك لأن ما يدركه النائم خيال لا حقيقة له فاذا رجعنا لمعرفة النبي إلى التخيل الذي يشبه اضطرابات أحلام فان ذلك لا يكون علما (١) ندعى في هذا الأصل أن الله تعالى متكلم أى أن له صفة زائدة على ذاته تسمى الكلام. ويجب قبل الخوض في شرح الأدلة والرد على من أنكر ذلك أن نبين لك أن الإنسان يسمى متكلما باعتبارين أحدهما بالصوت والحرف اللذين يدلان على المعنى والآخر بكلام النفس الذي ليس بصوت ولا حرف ولا سبيل إلى إنكار هذا في حق الإنسان زيادة على قدرته على الكلام وزيادة على الصوت والحرف ولهذا يقول الإنسان « زورت البارحة في نفسي كلاما » ويقال « في نفس فلان كلام وهو يريد أن ينطق به » وقال الأخطل

إن الكلام لفي القواد وإنما جعل القواد على اللسان دليلا

إذا تبين هذا فاعلم أنا تثبت في حق الله تعالى كلام النفس الذي ليس بصوت ولا حرف ولا هو دال على الحدوث، وندعى أن هذا المعنى الذي تثبته له



قيام الحوادث به ، مع أنه لا مانع <sup>(١)</sup> من قدم كلامه النفسى ؛ اذ يعقل قيام طلب التعيم بذات الأب قبل ان يخلق له ولد حتى لو فرض خلقه وعامه بما قام بآييه من ذلك الطلب صار مأمورا به ، فليعقل قيام الطلب الذى دل عليه قوله تعالى ( اخضع نفسك ) بذات الله تعالى ومصير موسى مخاطباً به بعد وجوده وخلق معرفته به اذ سمع لذلك الكلام القديم ؛ هذا قول الاشعرى أعنى كون الكلام النفسى مما يسمع ، فاسه على رؤية ما ليس بلون ، فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت ، واستحال ان يردى سماع ما ليس بصوت وعنده سماع

زائد على القدرة على الكلام وانه غير الصوت والحرف . والدليل على ذلك أن الكلام كال وأن المخلوق لا يجوز أن يكون اكمل من خالقه الذى أفاض عليه نعمة الوجود وحيث كان المخلوق متكلاً فانه يجب أن يكون الخالق متكلاً ولو أن الكلامين مختلفان . وندعى أن هذا الكلام الذى نثبت له ليس هو العلم ولا الإرادة ضرورة التفريق بين المعاني المختلفة وللقطع بأنه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه وقد يأمر بما لا يريد كمن يختبر عبده هل يطيعه أولاً بطيعه فن مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به

(١) هذا جواب عما أورده المخالفون فى هذا الأصل حيث قالو : كيف يعقل أن الله كلاماً قديماً ونحن نعلم أن الكلام اما خبر أو طلب والخبر يستدعى وجود مخبر والطلب يستدعى مطلوباً منه فلو كان الكلام قديماً لزم ما أن يكون

موسى عليه السلام صوتا دالا على كلام الله تعالى ، وخص به لأنه  
 بغير واسطة الكتاب والملك ، وهو أوجه ، لأن المخصوص باسم  
 السمع من العلم ما يكون ادراك صوت ، وادراك ما ليس صوتا قد يخص  
 باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الاعم ، أئني العلم مطلقا ، وبعد اتفاق  
 أهل السنة على أنه تعالى متكلم لم يزل متكلما اختلفوا في أنه تعالى هل هو  
 مكلم لم يزل مكلم ، فعن الأشعرى نعم ، وعن بعض أهل السنة ونقله بعض  
 متكلمي الحنفية عن أكثرهم لا ، وهو عندي حسن ، فإن معنى المكلمية  
 لا يراد به هنا نفس الخطاب الذي يتضمنه الأمر والنهي كاقتلوا لا  
 تقربوا الزنا ، لأن معنى الطلب يتضمنه فلا يختلف فيه اذ هو داخل  
 في الكلام القديم ، وإنما يراد به إسماع لمعنى (اخلع نعليك) مثلا  
 (وما تلك يمينك يا موسى) وحاصل هذا عرض إضافة خاصة  
 للكلام القديم بأسماءه لمخصوص بلا واسطة معتادة ، ولا شك في  
 انقضاء هذه الإضافة بانقضاء الإسماع ، فإن أريد به غير الأمرين

العالم قديما واما السفه وكلاهما باطل والجواب أن السفه انما يلزم أن لو كنا  
 ندعى له كلاما باللفظ والصوت فاما ونحن نقول أن كلامه تعالى نفسى فليس  
 يلزمنا شيء من ذلك اذ أي مانع يمنع من أن يطلب الرجل في نفسه من ابنه  
 الذي لم يولد أن يتعلم

فليبين حتى ينظر فيه، والله سبحانه أعلم، وأما قيامه بذاته فلا أنه تعالى وصف نفسه بالكلام، والمتكلم الموصوف بالكلام لغة هو من قام الكلام بنفسه لا من أوجد الحروف في غيره كما صرح الشاعر فقال:

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ثم لا شك في اطلاق الكلام على من قام به الحروف لغة إما مجازا وإما حقيقة وهو أقرب، لأن المتبادر من (تكلم زيد) ونحوه لغة هو تلفظه فيكون مشتركا لفظيا أو معنويا مشككا ببناء على أن الكلام مطلقا أعم من اللفظي والنفسي وهو الآخر وجه، وليس في قوله : وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ، ما يوجب أن اسم الكلام عندهم مجاز في اللفظي وهذا ظاهر بأدنى تأمل ؛ وكيف كان لا بد في مفهوم المتكلم من قيم المعنى - الذي هو الطلب والاخبار بنفسه - ولو تلفظ لأن التلفظ فرع ذلك المعنى والعزم به، لأنك تجد الفرق بين طلب نفسك الشيء وعلمك بذلك الطلب ، ثم هو وصف كمال يناهى الآفة فوجب اعتقاد أنه متكلم بهذا المعنى ، وأما بالمعنى الآخر على تقدير الأعمية فيجب نفيه ، لا امتناع قيام الحوادث به تعالى ، والقول بأن الحروف قديمة مكبرة للحس ، للأحاساس بعدم السين قبل الباء في بسم الله

## الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول ،

(١) اعلم ان المسلمين اختلفوا في كلامه تعالى الى أربع فرق فقال فرقتان أن كلامه صفة من صفاته فيجب أن يكون قديماً ، ضرورة أن صفاته كلها قديمة وهؤلاء بعد تمسكهم بقديم الكلام اختلفوا فمنهم من يقول أن كلامه مع قدمه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود ومنهم من ينكر ذلك . والعرقتان الآخرتان زعمتا أن كلامه مؤلف وكل ما هو كذلك فهو حادث .. وتفصيل هذا الخلاف أن الحنابلة زعموا أن كلامه تعالى عبارة عن حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وهو مع ذلك قديم وهذا قول باطل وهو الذي يشير المصنف الى بطلانه ، وذلك لان حصول كل حرف ووجوده لا يمكن تحققه الا بعد انقضاء الحرف الذي قبله فيكون الحرف الأول منقضيًا ويكون الذي بعده أول ، وقد علمنا ان ما ينقضي ويتناهي او يكون له أول لا يمكن ان يكون قديماً . وقال الكرامية كلامه تعالى مؤلف من حروف واصوات وهو قائم بذاته ولكنه حادث ، وهؤلاء يجوزون قيام الحوادث به وهو باطل ، وقالت المعتزلة كلامه تعالى حروف واصوات ولكنها ليست قائمة بذاته وانما يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ او الملك او النبي وهو حادث . ونحن لا ننكر حدوث هذا المعنى ولكننا ثبت امرًا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ ونقول هو الكلام حتمية وهو قديم قائم بذاته تعالى . وقد برهن المعتزلة على دعواهم ببراهين كلها زائفة لا تقيم مدعى ولا تصحح قولاً . ولو كنا بسبيل الجدل والأخذ والرد لبيتنا ما فيها من بطلان ولا تينا على بنيانهم من القواعد

وقبل الخوض في هذا الركن <sup>(١)</sup> نذكر مسألة تختلف فيها مشايخ الحنفية والاشاعرة، في صفات الافعال، والمراد صفات تدل على تأثير

(١) ونحن قبل الخوض في هذه المسألة نذكر لك أن الاسماء التي تسمى بها الله سبحانه وتعالى اربعة انواع (الأول) ما لا يدل الاعلى مجرد الذات وذلك كالوجود، (والثاني) ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم فإنه يدل على ان ذات ونفى ان تكون مسبوقه بالعدم وكالباقي فإن مدلوله لذات ونفى ان يطرأ عليها العدم وكالواحد فإن دلالة على الذات وانتفاء الشريك وكالغني فإنه يدل على الذات ونفى الاحتياج. (والثالث) ما يدل على الذات وصفة من صفات النعمي زائدة عليها وذلك كالحي والمتكلم والقادر والمريد والسميع والبصير والعالم وما ينزع عن هذه لسبعة ويرجع ليها كالأمر والناهي والخبير. (الرابع) ما يدل على الذات مع اضافة الى فعل من أفعاله تعالى كالخاف والرازق والحي والمميت والمعز والمذل والجواد وأمثال ذلك : اذا تقرر هذا فاعلم أن البحث فيه من جهتين (الاولى) أن هذه الأسماء هل هي صادقة عليه تعالى أزلا وأبدا أو هي صادقة أبدا فقط، والثانية أنها هل ترجع الى صفات عددها فتكون صفات الله تعالى ليست قاصرة على السبع التي ذكرناها بأدلتها فيما سبق أو هي راجعة الى واحدة من هذه الصفات. فأما الاولى فاعلم أنهم اتفقوا في ماعدا النوع الرابع أن هذه الاسماء صادقة أزلا وأبدا. وأما الرابع فتمد اختلافوا فيه فقال قوم بصدقه أزلا وأبدا، وقال آخرون أنه لا يصدق أزلا وذلك لان صدق الخالق يستدعي مخلوقا ولا خلق ولا مخلوق في الأزل فكيف يصدق الخالق أذن. والجواب على ذلك اننا نقول أن السيف يطلق عليه وهو في غمده أنه صارم وباتر وقاطع كما يصدق عليه ذلك بعد حصول

لها أسماء غير اسم القدرة باعتبار أسماء آثارها، والكل يجمعها اسم التكوين فإن كان ذلك الأثر مخلوقا فالاسم الخالق والصفة الخلق

القطع وعند حصوله : وكذلك الماء يطلق عليه أنه مذهب للعطش ونافع للغلة وهو في الكوز كما يصدق عليه ذلك في حال الشرب وبعده، فبالمعنى الذي يصدق به اسم الصارم على السيف وهو في غمده واسم المروى والمذهب للعطش على الماء وهو في الكوز يصدق به اسم الخالق والرازق ونحوهما على الله تعالى في الازل وذلك لان الخلق الذي حصل لم يكن حصوله بسبب أنه تجدد في الذات شيء نشأ الخلق عنه ولم يكن موجودا من قبل بل ان كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الازل : وأما الجهة الثانية فانهم اختلفوا في أنه هل لله تعالى صفة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع التي هي العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام أو ليس له سوى هذه الصفات السبع، فقال قوم له صفات غير هذه الصفات ومنع ذلك آخرون، فمن أثبت له صفات زائدة على هذه السبع الخفية حيث أثبتوا له صفة التكوين وفسروها بأنه اخراج المعدوم من العدم الى الوجود أخذاً من قوله تعالى « كن فيكون » فإنه جل شأنه جعل قوله كن متقدما على وجود الحادث والمراد به الایجاد والتخليق، وادعوا أنه غير القدرة مستدلين بأن أثره غير أثر القدرة فإن أثره الایجاد وأثر القدرة الصحة، وغير الارادة لان الارادة سابقة على الایجاد، وقالوا التكوين جنس تحته أنواع منها الرزق والأحياء والأماتة والأعزاز والأذلال ونحو ذلك، وقال الأشاعرة ليس التكوين زائدا على ما ذكرنا من الصفات فإنه ليس الا القدرة وما ذكرتموه من أنواع التكوين انما هو متعلقات للقدرة : وقولكم أن أثر القدرة الصحة

أورزقا فالاسم الرازق والصفة الترزيق ، أوحياة فهو المحيى ؛ أو موتا فهو المميت ، فادعى متأخرو الحنفية من عهد أبي منصور أنها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة ، وليس فى كلام أبي حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه من قوله ( كان تعالى خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق ) وذكر واله أوجه من الاستدلال ، والاشاعة يقولون ليست صفة التكوين على فصولها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص ، فالتخليق القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق ، والترزيق تعلقها بإيصال الرزق ، وما ذكروه فى معناه لا ينفى هذا ولا يوجب كونها صفات أخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة والارادة المتعلقة ، ولا يلزم فى دليل لهم ذلك ، وأما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر ، بل فى كلام أبي حنيفة ما يفيد أن ذلك على ما فهم الاشاعة

وهو يخالف أثر التكوين الذى هو الایجاد منازع فيه بل نحرنده على أن أثرهما واحد لأن الصحة أن كانت بمعنى الامكان لم تصلح أثرا للقدرة وان كانت الصحة بمعنى التأثير والایجاد من الفاعل وادعيتهم أن القدرة هى الصفة التى باعتبارها يصح من الفاعل طرف الفعل والترك على سواء فلا يمكن حصول أحدهما بعينه الا اذا وجدت صفة أخرى متعلقة بهذا الطرف وهذه الصفة هى التكوين (قلنا) : ان حصول أحدهما دون الآخر انما يحتاج الى مخصص هو الارادة

من هذه الصفات على ما نقله الطحاوى ؛ فإنه قال : وكما كان بصفاته  
 أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم  
 الخالق ولا بأحداثه البرية استفاد اسم البارى ، له معنى الربوبية ولا  
 مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما أنه محي الموتى استحق هذا  
 الاسم قبل أحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم / ذلك  
 بانه على كل شىء قدير ، انتهى ، فقولہ (ذلك بانه على كل شىء قدير)  
 تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد أن معنى  
 الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه بسبب قيام قدرته تعالى عليه  
 فاسم الخالق ولا مخلوق فى الازل لمن له قدرة الخلق فى الازل وهذا  
 ما يقوله الاشاعرة والله الموفق

الأصل الاول العلم <sup>(١)</sup> بانه تعالى لا خالق سواه لكل حادث  
 جوهر أو عرض كحركة كل شعرة ، وكل قدرة وفعل اضطرارى كحركة

( ١ ) اعلم أن الأفعال اضطرارية كحركة الأمعاء والقلب ، واختيارية  
 كالقيام والتعود ، ولا خلاف بين أحد فى أن الأفعال الاضطرارية مخلوقة  
 لله تعالى وحده لا تدخل لاحد غيره فى وجودها . واختلف المتكلمون فى  
 الأفعال الاختيارية هل هى مخلوقة لله تعالى أو يصدرها العبد بنفسه على  
 وجوه ، فقال جمهور أهل الحق هى مخلوقة لله وحده وليس للعبد تأثير فيها



## المرتش والنبض أو اختياري كفعال الحيوانات المقصودة

البتة بل أن الله سبحانه قد جرى عاداته - ما لم يكن هناك مانع - بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً فيوجد فعله المقدور مقارناً لها فيكون فعل العبد مخلوقاً لله أبداعاً وأحداثاً وهو مكسوب للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرة وارادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً . . . وذهب أكثر المعتزلة إلى أن هذه الأفعال واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بالإيجاب بل باختيار . . . وقال جماعة أنها واقعة بالقدرتين معاً ثم اختلفوا فقال الاستاذ القدرتان جميعاً متعلقتان بالفعل نفسه ولا بأس عنده من اجتماع المؤثرين على أثر واحد، وقال القاضي قدرة الله تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بصفته أي بكونه طاعة أو معصية ونحو ذلك من الأوصاف التي لا توصف بها أفعاله تعالى، وخذ لذلك مثلاً لطم وجه اليتيم للتأديب أو للإيذاء فإن الحدث نفسه حاصل بقدرة الله وتأثيره وأما وصفه وكونه طاعة في حال التأديب ومعصية في حال الإيذاء فبقدرة العبد وتأثيره . . . وقال الحكماء أنها حاصلة على سبيل الحتم والوجوب وعدم جواز التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد متى قرنت هذه القدرة حصول الشرائط وارتفعت الموانع حصل الفعل ، ونقل بعضهم عن إمام الحرمين القول بما ذهب إليه الحكماء . وهذه مسألة كلامية يكثر فيها الجدل ويطول الحوار وقد كانت مزقاً للأفهام وهوة سحيقة يتردى فيها من يطلق لنفسه العنان أو يرخي لهواه الجبل على الغارب ونحن نلج صدرك بالاستدلال - إن شاء الله - لمذهب أهل الحق عسى الله أن يمنحك اليقين

لهم ؛ <sup>(١)</sup> وأصله من النقل قوله تعالى ( الله خالق كل شيء ) وقوله

( ١. ) اعلم أولا أن أهل الحق يستدلون على أن الله تعالى خالق لجميع أفعال العباد اضطراريا واختياريا بوجوه :

الوجه الاول : بأبطال مذهب خصمهم من المعتزلة وتقريره أن نقول :  
لوصح ماذهب اليه المعتزلة من أن العبد خالق لأفعال نفسه الاختيارية للزم  
على ذلك بالضرورة أن يكون العبد عالما بتفاصيل هذه الأفعال، من جهة  
أنه لا يتأتى إيجاد الشيء مع القدرة والاختيار الا اذا كان الموجد له كذلك، وهذا  
لأن كل فعل جزئي يصدر عن التفاعل المختار فلا بد له من تصور جزئي ملائم  
ومن قصد مرتب عليه فلا جرم يكون عالما بتفاصيل أفعاله، وأيضا فإن كل  
فعل من أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان، فالزيادة  
عما أتى به أو النقص منه ممكن ، فوقوع الفعل المعين دون الزائد عليه أو  
الناقص عنه لقصد هاليه واختياره اياه مما تشهد بديهية العقل بأنه يستدعي علمه  
بتفاصيله، ولكن كون العبد عالما بالتفاصيل الدقيقة باطل، لأننا شاهد من أنفسنا  
غيره في بسائط أفعالنا وماسهل منها فكيف في معقداتها ودقائقها؟ واذا بطل  
علمه بالجزئيات والتفاصيل فان ما أدى اليه - وهو أن يكون خالقاً لأفعال نفسه -  
باطل فيثبت نقيضه وهو ما ندعى من أن الله تعالى هو الخالق لهذه الأفعال  
والوجه الثاني : ما ورد من النصوص في كتاب الله تعالى، ومنها قوله جل ذكره

( والله خلقكم وما تعملون ) وكقوله سبحانه ( خالق كل شيء ) وقوله ( أفمن  
يخلق كمن لا يخلق ) في مقام التنديد بالمشركين وأبطال رأيهم في تجويز  
الألوهية لغيره تعالى والتمسح بأنه سبحانه الخالق الذي يستحق العبادة

تعالى ( وخلق كل شيء فقدره تقديرا ) وقوله تعالى ( والله خلقكم

لا غيره فمعنى الآية - والله اعلم - ما ينبغي لكم التسوية بين من يصدر منه حقيقة الخلق ومن لا يصدر منه ذلك في شيء ، ففيها حذف المفعول وتنزيل لفعل منزلة اللازم ، للدلالة على أن مناط المدح واستحقاق العبادة إنما هو نفس الخلق والوجه الثالث : أن فعل العبد في نفسه ممكن ، وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى ، ولا شيء مما هو مقدور لله تعالى بواقع بقدرة العبد ، أما الأولى فظاهرة ، وأما الثانية فلما علمت في بحث قدره تعالى من شمول قدرته للممكنات بأسرها ، وأما الثالثة فلأنه يمنع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد ، من جهة أن الشيء لا يكون أثرا للمؤثر واحد ،

الوجه الرابع : أن العبد لو كان موجودا لفعله بقدرته واختياره استقلالاً فلا بد أن يكون له التمكن من فعله وتركه ، لأنه لا يعقل أن يكون قادرا عليه مستقلاً به ما لم يكن له هذا التمكن ، ويلزم على هذا أن يكون ترجيح فعله على تركه محتاجاً إلى مرجح لانه لو لم يتوقف على ذلك المرجح - مع أن كلاماً من طرفيه جائز وهما متساويان - لكان صدوره اتفاقاً لا اختيارياً ، وإيضاً لو لم يكن محتاجاً إلى مرجح لكان وقوع أحد الجائزين غير مفتقر إلى سبب ، وهو ينفضي إلى القول بجواز ألا يكون لهذا العالم صانع أوجده ورجح أحد طرفيه الجائزين - الوجود والعدم - على الآخر . وهذا باطل فيبطل ما يؤدي إليه ، ثم إن هذا المرجح الذي يحتاج إليه فعل العبد لا يعقل أن يكون صادراً منه باختياره ، واللازم التسلسل المعلوم لبطلان لأن الكلام ينتقل إلى هذا المرجح ، فيلزم أن يكون صدور الفعل عند هذا المرجح واجباً بحيث يمنع تخلفه عنه فيكون ذلك لفعل اضطرارياً

وما تعملون ) حكاية عن قول ابراهيم لهم - حين كانوا ينحتون

لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال وذلك ظاهر ان شاء الله ..  
 واستدل المعتزلة على دعواهم ان العبد خالق افعاله الاختيارية بوجوه :  
 الاول : ان بديهية العقل تفرق بين بعض الافعال وبعضها الآخر ، وذلك اننا نشاهد  
 الفرق البعيد بين حركة المرتعش او انتفاضة المحموم وبين حركة الماشي ونحوه ، ومعنى  
 هذا ان الافعال التي مصدرها العبد علي ضربين ( احدهما ) ما يحدث قسرا عنه ولا  
 اختيار له فيه ومثاله حركة المرتعش وانتفاضة المحموم ( والثاني ) ما يحدث  
 باختياره وارادته وقصده وذلك كالمشي ونحوه ، فحيث ورد نص يفيد ان الله  
 تعالى يخلق افعال العبد فان اللازم حملها على احدهذين النوعين وهو ما يحدث  
 قسرا بلا ارادة ولا اختيار لأنه لو حمل عليهما معا - حتى يلزم من هذا الحمل صحة  
 ان الله تعالى هو الخالق للجميع - للزم على هذا الحمل التسوية بينهما وذلك  
 باطل لأنه يناقض بديهية العقل الحاكمة بالتفرقة ، واذا بطل التسوية بينهما  
 بطل ما دى اليه وهو حمل النص على النوعين جميعا فيثبت نقيضه  
 والوجه الثاني : بأبطال مذهب اهل الحق وتقريره انه لو صح القول بأن الله هو  
 الخالق لجميع الافعال لكان العبد كالريشة المعلقة في الهواء يصرفها حيث  
 اتجه ضرورة انه لا عمل له ، واذا كان ذلك لزم بطلان القول بالثواب والعقاب  
 اذ كيف يثاب او يعاقب على ما لم يفعله ولم يكن من عمله اوله فيه يد ، ويلزمه  
 ايضا وجوب الايكلفه الله تعالى بشيء من الاوامر والنواهي لأنه لا يعقل ان  
 يكلف القادر الحكيم العاجز المجبور الذي ليس في مكنته أن يعمل ، وكل  
 هذه اللوازم باطلة فبطل ما يؤدى اليها وهو أن يكون الله تعالى خالقا للجميع

الأحجار بأيديهم ثم يعبدونها - ولا يمتنع أنكاره عليهم بهذه العبارة

أفعال العباد، وإذا بطل هذا ثبت نقيضه وهو أن العبد خالق لأفعال نفسه الاختيارية، وربما استدلوا بظواهر بعض آيات فيها إضافة الفعل إلى العبد كقوله تعالى : « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم » وقوله : « ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتي يغيروا ما بانفسهم » وبعض آيات فيها مدح أو ذم كقوله تعالى : « وإبراهيم الذي وفى » وقوله « كيف تكفرون بالله » وبعض آيات فيها وعد أو وعيد كقوله تعالى : « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثليها » وقوله : « ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهنم » وبعض آيات دالة على أن أفعال الله منزهة عما يشتمل عليه فعل العبد ويتمصف به كقوله تعالى : « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت » وقوله : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » وقوله : « والذي أحسن كل شئ خلقه » وقوله : « وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » وبعض آيات تتضمن تعليق أفعال العباد بمشيئتهم كقوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » وبعض آيات تشتمل على الأمر بالاستعانة أما بلفظ الأمر نحو قوله تعالى : « استعينوا بالله » وأما بلفظ التعليم كقوله تعالى : « ايك نعبد واياك نستعين » والاستعانة لا تكون فيما يوجد الله تعالى في العبد وإنما تتحقق فيما يوجد العبد بمعونة ربه ، وبعض آيات فيها الأخبار عما يكون في الآخرة من الفسقة والكفار كقوله تعالى : « رب ارجعون لعلي أعمل صالحا » وقوله : « لو أن لي كرة فأكون من المحسنين » ونحو ذلك

مع جعل ما مصدرية. <sup>(١)</sup> وحيث أن الاستدلال بها ظاهر ، وأهو  
موصول اسمي فيشمل نفس الاحجار والأفعال ، وأعني الحاصل  
بالمصدر ، وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لأنه  
هو المفعول بالحقيقة ، لأنه الذي يوجد الفاعل ويفعله وهو  
بناء على ارادة الحاصل بالمصدر ، لأن الامر الاعتباري  
لا وجود له فلا يتعلق به الخلق . فوجب اجراءؤها على عمومها <sup>(٢)</sup>  
ومن العقل أن قدرته تعالى صالحة لكل لا قصور لها عن شيء  
منه . فوجب اضافتها اليه بالخلق . ويؤنس في أفعال غير العقلاء

هذا ملخص استدلال الفريقين وستحدث معك في مناقشة هذا الاستدلال  
حين نتعرض لكلام المصنف فاجعله نصب عينيك ولا تغفل ، والله يتولاك  
برعايته وحفظه

( ١ ) أنت اذا قلت : « هذا الدرهم ضرب الأمير » فان هناك ثلاثة  
أشياء أحدها الدرهم المضروب والثاني النقش الحاصل عليه والثالث ايجاد  
ذلك النقش فالضرب يطلق على الدرهم مجازا ويقال أنه بمعنى المفعول به  
ويطلق على النقش وايجاده حقيقة أما الايجاد فلا يصلح أن يكون متعلقا  
للخلق بل متعلق الخلق هو متعلق الايجاد وهو ما يشاهد من الحركات  
والسكنات مثلا

( ٢ ) قد سبق لنا تقرير هذا فارجع اليه

استبعاد استقلال العنكبوت والنحل بما يصدر عنها من غريب الشكل ولطيف الصناعة مما قد يعجز عنه بعض العقلاء . فكان ذلك منه سبحانه وصادرا عنه ، فان قيل : لاشك<sup>(١)</sup> أنه تعالى خلق العبد قدرة على الافعال ولذا ندرك تفرقة ضرورية بين الحركة المقدورة وبين الرعدة الضرورية ، والقدرة ليس خاصيتها الا التأثير ، فوجب تخصيص النصوص بما سوى أفعال العباد الاختيارية ، فيكونون مستقلين بإيجاد أفعالهم بقدرتهم الحادثة بخلق الله تعالى كما هو رأى المعتزلة والفلاسفة بلافرق ، غير أن قدرة العبد حادثة بإيجاد الله تعالى : باختياره عند المعتزلة ، وبطريق الإيجاب عند تمام الاستعداد عند الفلاسفة ، والا كان جبرا محضا<sup>(٢)</sup> فيبطل الامر والنهي . فالجواب<sup>(٣)</sup> وهو حاصل الاصل الثاني . أن الحركة - مثلا - كما أنها

- ( ١ ) محصل هذا السؤال هو ما ذكرناه في الوجه الأول من استدلال المعتزلة  
 ( ٢ ) ذكرنا ذلك في الوجه الثاني من استدلال المعتزلة بما فيه الغناء عن اعادته  
 ( ٣ ) حاصل هذا الجواب نفي استلزام أن الله هو الخالق لأفعال العباد لبطلان التكليف والثواب والعقاب ونحوها ، وتقريره أن يقال : أن هذا الاحتجاج انما يتم لو كنا لا نثبت للعبد شيئا أصلا كالجبرية ، أما ونحن قائلون بكسب العبد واختياره فلا تكون قاعدة التكليف باطلة ، لوجود الاختيار من العبد ولا يبطل كذلك المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب ، لأن الافعال

وصف للعبد ومخلوقة للرب لها نسبة الى قدرة العبد فسميت، باعتبار  
 تلك النسبة - كسبا . وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن  
 يكون بالاختراع فقط، اذ قدرة الله تعالى متعلقة في الازل بالعالم ولم  
 يحصل الاختراع بها اذ ذاك، وعند الاختراع تعلق به نوعا آخر من  
 التعلق . فبطل أن القدرة مختصة بايجاد المقدور ، ولم يلزم الجبر  
 المحض، اذا كانت متعلق قدرة العبد داخلة في اختياره ، ولقائل <sup>(١)</sup>  
 أن يقول: قولكم انها متعلقة بالقدرة لاعلى وجه التأثير وهو الكسب

صادرة عنه باختياره فيصح التكليف ليختار ما كلف به ويستحق المدح  
 والثواب أو الذم والعقاب لاختياره الفعل أو لكونه محلا له ، وانما جاءكم  
 الغلط لأنكم فهمتم أن معنى تعلق القدرة بالشئ ينحصر في تأثيرها فيه  
 واختراعها له، وهو غير مسلم بدليل أن قدرة الله تعالى كانت في الازل متعلقة  
 بمقدوراتها ولم تؤثر فيها وتخترعها أزلا ، بل لتعلق القدرة بالفعل معنيان  
 أحدهما ما ذكرتموه والثاني هو ما نسميه كسبا . ولكل فعل نسبتان أحدها  
 الى قدرة الله تعالى بمعنى مذكرتم والثاني الى قدرة العبد بالمعنى الذي ذكرنا .  
 وهذا ظاهر ان شاء الله

(١) قد فهم من تقرير الكلام السابق أن الجماعة يجعلون تعلق قدرة العبد  
 بفعله الاختياري كتعلق قدرة الباري في الازل بمقدوراتها فحصل هذا  
 الكلام العرق بين التعلتين ، وايضا حده ان معنى تعلق قدرة الله بمقدوراتها



عجرب ألفاظ لم يحصلوا لها معنى ، ونحن أنما نفهم من الكسب  
التحصيل ؛ وتحصيل الفعل المعدوم ليس إلا إدخاله في الوجود ، وهو  
إيجاده ، وقولكم بان القدرة تتعلق بلا تأثير كتعلق القدرة القديمة  
في الازل ، معنى ذلك التعلق نسبة المعلوم من مقدوراتها إليها بأنها  
ستؤثر في إيجاده عند وقته ، وذلك أن القدرة إنما تؤثر على وفق  
الارادة ، وتعلق الارادة بوجود الشيء هو تخصيصه بوقته ،  
والقدرة لحادثة يستحيل فيها ذلك ، لأنها مقارنة للفعل عنده ، فلم  
يكن تعلقها إلا بالتأثير أو تدينوا له معنى محصلاً لينظر فيه ، ولو سلم<sup>(١)</sup>  
فالمقتضى لوجوب تخصيص تلك النصوص بأفعال العباد هو لزوم

أزلا أنها ستؤثر فيه وتوجد عند الوقت الذي تعلق به العم على أنه زمان الوجود .  
وأتم لم تذكروا لتعلق القدرة إلا معنيين . (أحدهما) تعلتها به على جهة التأثير  
والاختراع ، وقد فقم هذا المعنى عن العبد (والثاني) هو الذي شبهتموه  
بتعلق قدرة الله أزلا بمقدوراتها ، وقد تبين أن معناه يرجع في آخره الامر الى  
المعنى الاول ، فأتم لا تقولون به ، فبقي ادعائكم أن للعبد قدرة تتعلق بفعله  
الاختياري لا على هذا المعنى المشتمل على التأثير والاختراع كلاما لا معنى له  
(١) هذه شبهة واردة على الجماعة لاستدلالهم بعمومات الادلة التي  
ذكرناها في استدلالهم ، وبيانته : أنا لو سلمنا لكم أن قدرة العبد متعلقة  
بالفعل بلا تأثير كما تقولون فانا لا نسلم ان الادلة تصلح لاثبات ما ادعيتم  
( ٤ — المسائرة )

الجبر المحض المستلزم لبطلان الأمر والنهي ، ولزومه على تقدير أن لا أثر لقدرة المكلف بالأمر والنهي ، ولا يدفعه تعلق بلا تأثير ، وما قيل <sup>(١)</sup> إيجاد الحركة غير الحركة ، قال إيجاد فعل الله تعالى والموجود

وذلك أنها إنما تصلح للاستدلال لو كانت باقية على عمومها لكن بقاؤها على عمومها غير ممكن كيف وهو يستدعي الجبر وعدم صحة التكليف الخ ، وإذا كانت غير باقية على عمومها بل هي مخصوصة بما لا يستدعي الجبر وأخوانه لم تصلح للاستدلال . فالمصنف يريد أن يقول أن قول أهل الحق بأن تعلق قدرة المكلف بالفعل مع عدم التأثير لا معنى له وعلى فرض أن له معنى فإن الاستدلال لم يتم لأن الجبر الذي تفرون منه ما زال متحققاً لأن لزومه يجري وراء نفي أن يكون لقدرة العبد تأثير ولا يزول إلا بالقول بتأثيرها وهو قول المعتزلة وأنتم لا تقولون به

( ١ ) استدل بعض المعتزلة على بطلان أن الله تعالى موجود لجميع أفعال العباد بأنه لو كان كذلك لكان هو النائم والقاعد والماشي الخ وأجاب أهل السنة عن ذلك ببيان معنى المتصف بالشئ وهو الذي يقوم به ذلك الشئ لا من أوجده وشنعوا على المعتزلة لأنهم لم يفرقوا بين خالق الشئ والمتصف به وقالوا الله تعالى موجود للحركة والبياض ونحوها ولا يتصف بأنه متحرك ولا أبيض . فالمصنف يريد أن يقول أن قولهم إيجاد الحركة غير الحركة نفسها أجنبى عما نحن فيه وهو القول بتمكن قدرة العبد لا على وجه التأثير فقوله ( وما ) هو اسم موصول مبتدأ خبره قوله الآتي ( فاجنبى ) وقوله : إيجاد الحركة غير الحركة جملة من مبتدأ وخبر في محل

- وهو الحركة - فعل العبد وموصوف به حتى يشتق له منه اسم المتحرك وليس يشتق الموجد اسم من متعلق فعله، فلا يقال لموجد البياض في غيره أبيض بخلاف من قام به فأجنبي، أذ لا يتعرض إلا لكونه متصفا بالعرض بعد إيجاد غيره أياه فيه، وهذا لا يوجب دخوله تحت اختياره فضلا عن تعلق قدرته به، فإن قيل قام<sup>(١)</sup> البرهان على وجوب كون كل موجود صادرا عن قدرته

رفع نائب فاعل لقليل فهي مقول القول

(١) هذا من كلام الاشاعرة وبيانه مع شيء من الأيضاح أنهم يقولون! أنا لما وجدنا الادلة متعارضة ولم نستطع أن نأخذ بعضها ونترك البعض الآخر اضطررنا الى التوفيق بينها والجمع، وهذا هو الطريق الذي يجب سلوكه، وذلك أنه ثبت لدينا البرهان القاطع على أن جميع الموجودات أمور ممكنة وأن قدرة الله تعالى يجب ان تتعلق بجميعها بلا تفرقه ولا فصل إذ لا نأهى لمقدوراته وليس واحد منها بأولى من الآخر ان تتعلق به القدرة مع تساويهما في الجهة التي منها يكون لتعلق وهي لا مكان، وبإزاء هذا قام عندنا الدليل على أن بين بعض افعال العبد وبعضها الآخر فرقا واحسبنا هذا الفرق في انفسنا وادركه وجداننا وآمنت به بدائه العقول، فآخذتنا الحيرة بين أن نرد جميع الافعال الى الله من غير تفرقة كما هو مقتضى الدليل الأول، وأن نثبت للعبد فعلا تؤثر فيه قدرته وتختصره كما هو الدليل الثاني، ولم يترجح عندنا احد الدليلين عن الآخر حتى نأخذ به ونلغي

تعالى ابتداء بلا واسطة وعلى وجوب تعلق قدرة العبد بأفعاله الاختيارية للعلم الضروري بالترقية بين حركتيه صاعدا وساقطا فنقول بهما وإن لم نعلم حقيقة كيفية هذا التعلق فإنه غير لازم لنا، قلنا: حاصل هذا اعترافكم بأن العلم الضروري - بتعلق قدرة العبد بحركته صاعدا - ثابت، ثم ادعيتم أن ألبأ - ألى كونه <sup>(١)</sup> خلاف المعقول من معنى تعلق القدرة بمقدورها من كونه بلا تأثير وأيجاد

صاحبه، فاضطررنا الى القول بان الموجد المؤثر في الأفعال كلها هو الله، وان ثبت للعبد قدرة تتعلق بفعله الاختياري لا على الوجه الذي اثبتناه لقدرة الله وهو الايجاد والتأثير والاختراع ولكن على وجه آخر، وان كنا لا نعلمه فليس يضيرنا او ينقصنا ان نجعل هذا الوجه

(١) ألبأ: هو فعل ماض فاعله الآتى بعد كلام طويل وهو قوله (ملجىء). والضمير البارز فى قوله: كونه خلاف المعقول الخ يعود الى تعلق قدرة العبد بحركته صاعدا وقوله: من معنى تعلق القدرة الخ هو جار ومجرور متعلق بقوله المعقول وقوله من كونه بلا تأثير الخ بيان لتعلق القدرة بمقدورها: ومعنى ذلك الكلام انه يقول للاشاعة الذين اثبتوا للعبد قدرة تتعلق بفعله الاختياري لا على وجه التأثير كما بينا: انه قد ثبت عندكم الفرق بين بعض افعال العبد وبعضها الآخر، وهذا الدليل وحده يمتضى أن تثبتوا للعبد قدرة تؤثر فى فعله الاختياري، ولقد كنتم بصدد أن تقولوا به لو لم يعارضه الدليل الآخر الذي يمتضى رجوع جميع الامور الممكنة إلى قدرة الله تعالى

لا ندرى على أى وجه هو - ملجىء وهو غير صحيح ، فإن تلك  
 ابراهيمين أنما تلجىء لولم تكن عمومات لا تحتل التخصيص ، فأما  
 إذا كانت أياها - ووجد ما يوجب التخصيص - فلا ، لكن الامر  
 فذلك وذلك المخصص أمر عقلى هو أن أرادة العموم فيها تستلزم  
 الجبر المحض المستلزم لضيايع التكليف وبطلان الامر والنهى ، وأما  
 ما ذكره من العقلیات - مما موضعه غير هذا المختصر - فليس شىء  
 منها لازما ، على ما يعلمه الواقف عليها بأدنى تأمل ، وكيف ولو تم  
 منها ما ياجبىء إلى ما ذكر استلزم ما ذكرنا من بطلان التكليف ،  
 وقد قدمنا أن تعلق القدرة بلا تأثير لا يدفعه ، لأن الموجب للجبر  
 ليس سوى أن لا تأثير لقدرة العبد فى إيجاد فعل ، وهو  
 باطل ، ومنزوم الباطل باطل ، ولهذا صرح جماعة من محققى  
 المتأخرين من الأشاعرة بأن ما ل كلامهم هذا هو الجبر ، وأن

كما قررتم فى كلامكم ، ولكن غاب عنكم أن محل الجمع بين الدليلين فيما لو بقي  
 الدليل المعارض على عمومته لكنه ليس كذلك وإنما هو مخصوص بما لا يلزم  
 منه الجبر وعدم صحة التكليف وأخواته ، وهى متحققة فى الأفعال الاختيارية  
 فيجب أن تكون الأدلة التى تفيد أن الكل من الله تعالى غير جارية إلا فى  
 الاضطررى وحده

الإنسان مضطرب في صورة مختار ، واعلم أنا لما ذكرنا أن ما أوردوه من العقلية التي ظنوا أحوالها اسناد شيء من الأفعال الاختيارية إلى العباد لم نسلم ولم يبق عندنا في حكم العقل مانع عقلي من ذلك ، فإنه لو عرف الله تعالى العاقل أفعال الخير والشر ثم خالق له قدرة أمكنه بها من الفعل والترك ثم كلفه بآتيان الخير ووعدده عليه وترك الشر واوعدده عليه بناء على ذلك الإقدار لم يوجب ذلك نقصا في الألوهية ، أذ غاية ما فيه أنه أقدره على بعض مقدراته تعالى كما أنه أعلمنا بعض معلوماته سبحانه تفضلا ، وإن كان قد يرى فرق بين العلم والخلق لكن لا يقدح كما ذكرنا ، أذ كان سبحانه غير مابجا إلى ذلك ولا مقهور عليه ، بل فعله سبحانه باختياره في قليل لا نسبة له بمقدوراته لحكمة صحة التكليف واتجاه الأمر والنهي ، مع أنه لا تنقطع نسبتة إليه تعالى بالإيجاد لأن الإيجاد المكلف لها إنما هو بتمكين الله تعالى إياه منها وإقداره عليها ، غير أن السمع ورد بما يقتضي نسبة الكل إليه تعالى بالإيجاد وقطعها عن العباد ، فلنفي الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص ، وهو لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد إليهم بالإيجاد ، بل يكفي

لنفسه أن يقاع جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات وكذا التروك التي هي أفعال النفس من الميل والداعية والاختيار بخلق الله تعالى لا تأثير لقدرة العبد فيه، وإنما محل قدرته عزمه<sup>(١)</sup> عقيب خلق الله تعالى هذه الأمور في باطنه عزما مصمما بلا تردد

(١) اعلم أنه لا يقصد بالعزم - الذي أثبتته - القول بالاستطاعة التي أثبتتها أكثر المتكلمين كما سيأتي تصريحه بذلك، ولا استطاعة هي أن يخلق الله تعالى في الحيوان عرضا من شأنه أن يوجد الأفعال الاختيارية فيستحق العبد المدح والثواب والذم والعقاب، والقول فيها من جهات (الجهة الأولى): تعريفها وهي صفة يخلقها الله تعالى في العبد عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات، فإن قصد فعل الخير خلق الله فيه القدرة على فعل الخير وإن قصد فعل الشر خلق الله فيه القدرة على فعل الشر، فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير بسبب قصده فعل الشر، فيستحق الذم والعقاب، (والجهة الثانية): نهامت يخلقها الله تعالى في العبد. فذهب الشيخ أبو الحسن وأصحابه وكثير من المعتزلة منهم النجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وأبو عيسى الوراق وغيرهم إلى أنها توجد مع الفعل لأنها لو كانت سابقة عليه للزم وقوعه بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها محال، ووجه صحة الملازمة ما ثبت من أن العرض لا يفتي زمانين، وما الاستثناء فلأن وقوع الفعل بدون الاستطاعة يستلزم تخلف الأثر عن المؤثر، ولا يخفى أن المراد إنزام بقية المعتزلة فلا مانع من الاستدلال بقواعدهم بل هو اللازم الأليق، ولا يقال: إنه لو كانت القدرة

وتوجهه توجهها صادقاً للفعل طالبا أياه ، فإذا أوجد العبد ذلك العزم خلق الله تعالى له الفعل ، فيكون منسوباً إليه تعالى من حيث هو

مع الفعل - لا قبله - للزم أحد أمرين أما قدم مقدورات الله تعالى ان تكون مع قدرته ، وأما حدوث قدرته لتكون مع مقدوراته ، وكلاهما باطل ، فإنا انما ألزمنا ان الاستطاعة مع الفعل لأن القدرة الحادثة غير باقية لأنها عرض كما ذكرنا في تعريفها ، والعرض لا يمكن ان يتصف بالبقاء لأنه يستدعي وصف العرض بالعرض ، وقد ثبت بطلانه ، بخلاف القدرة القديمة فانها باقية ازلاً وابدأ فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال ... وذهب أكثر المعتزلة الى انها تتعلق بالفعل قبل وجوده ويستحيل تعلمها به حال حدوثه ، لأنها علة له والعلة يجب تقدمها على المعلول ، ثم اختلفوا في انه هل يجب ان تبقى الى حال وجود المقدور فأثبتته بعضهم ونشأ آخرون ، فجزوا انتفاء القدرة حال الوجود ، ويقول المعتزلة قال الضرارية وكثير من الكرامية ، وذلك كله باطل ، اما بطلان القول بأنها باقية الى حين وجود المقدور ، فان كان المراد بقاءها هي نفسها فبطلانه بان العرض لا يبقى زمانين ، وان كان المراد بقاءها بنوعها بان تتجدد قدر فإنا نقول ان هؤلاء يعترفون بان القدرة التي بها الفعل هي التي قارنته وكانت معه وادعائهم انه لا بد من قدر سابقة امر لا موجب له ولا دليل عليه ، واما بطلان القول بجواز انتفاء القدرة حال وجود المقدور مع ايجابها قبل وجوده فذلك ظاهر ان شاء الله تعالى ... (الجهة الثالثة) هل تصلح للضدين أولاً ، فقال ابو حنيفة نعم ، حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان ، فلا اختلاف بينهما الا في التعلق ، وهو لا يوجب



حركة إلى العبد من حيث هو زنا ونحوه<sup>(١)</sup> وإنما يخلق الله سبحانه هذه في القلب ليظهر من المكلف ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة أو طاعة ، وليس للعالم خاصية التأثير ليكون مجبوراً لما عساه يتضح من بعد ، ولا خلق هذه الأشياء يوجب اضطرابه إلى الفعل ، لانه أقدر على ما يختاره ويميل إليه عن داعية على العزم على فعله وتركه ، أذن المستمر ترك الإنسان لما يحبه ويختاره ، وفعل شيء وهو يكرهه لخوف أو حياء ، فعن ذلك العزم الكائن بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى صح تكليفه وثوابه وعقابه وذمه ومدحه ،

الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الإيمان المكلف به إلا انه صرف قدرته إلى الكفر وضيع باختياره صرفها إلى الإيمان فاستحق الذم والعقاب . وخالفه في ذلك الشيخ واكثر أصحابه فقالوا : لا تصلح للضدين بل لا تتعلق بمقدورين مطلماً

( ١ ) هذا ميل من المؤلف إلى مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني وتعويل منه عليه ، وحاصله ان الفعل عند القاضي أبي بكر يوجد بتأثير القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد ، غير ان تعلتهما ليس بالفعل من جهة واحدة بل قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه . فمثلاً لطم اليتيم فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله وكونه طاعة إن كان للتأديب ومعصية إن كان للإيذاء واقع بقدرة العبد وتأثيره

وانتفى بطلان التكليف والجبر المحض ، وكفى في التخصيص  
لتصحيح التكليف هذا الامر الواحد ، وأدنى العزم المصمم وماسواه  
مما لا يحصى من الافعال الجزئية والتروك كلها مخلوقة لله تعالى  
متأثرة عن قدرته ابتداء بلا واسطة القدرة الحادثة المتأثرة عن قدرته  
تعالى ، والله سبحانه أعلم

ومع ذلك فقلما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق<sup>(١)</sup> من الله  
تعالى ، بل لا يقع ألا بتوفيق منه تعالى تفضلا ، فإن الشيطان مع  
الشهوة الغالبة وهوى النفس مواع تشبه القواصر لقوة استيلائها  
فلا يغلب الا بمعونة التوفيق ، وليس لأحد على الله تعالى أن يوفقه ،  
بل اذا أعامه طريق الخير والشر وخلق المكنة له فقد أعذر اليه ،  
وعدم التوفيق - وهو الخذلان وهو أن يدعه مع نفسه لا ينصرد ولا

( ١ ) التوفيق جعل الله تعالى فعل عبادته موافقا لما يحبه ويرضاه كذا

عرفه السيد الشريف وعرفه بعضهم بأنه خلق قدرة الطاعة في العبد ،  
والخذلان ضده ، وقد فسره المؤلف هنا بأنه ترك الله للانسان مع نفسه  
لا ينصره ولا يعينه عليها ، والله تعالى لا يجب عليه ان يفعل الاصلاح لعباده  
ولا الصالح كما ستعرفه قريبا ومن تمت لم يجب عليه ان يوفق عبادته بل له  
الامر كله يوفق من يشاء ويخذل من يشاء

يعينه عليها - لا يسلبه المكنة من ذلك العزم التي خلة هاله ، وهذه غير  
القدرة التي ذهب أكثر أهل السنة إلى أنها لا تتقدم على الفعل  
حتى قد يقال أن التكليف بغير المقدور واقع <sup>(١)</sup> لانه يكون قبل الفعل

( ١ ) قدمنا أن المؤلف قد أثبت العزم المصمم في مكان الاستطاعة التي  
يثبتها كثير من المتكلمين وشرحنا هذه الاستطاعة عندهم بما فيه الغناء  
والكفاية ان شاء الله .. وانما فر المصنف الى العزم بدل الاستطاعة لما ورد  
على القول بها من الاعتراضات . فقد ذكرنا أنها علة أو شرط للفعل ثم  
اضطروا الى ارادة العلة العادية أو التي من شأنها التأثير والشرط العادي لما  
أن اطلاق العلة والشرط ينمضي الى مذهب الاعتزال ، ثم انهم حينما أرادوا  
أقامة الدليل على دعواهم أنها مقارنة للفعل انتقض الدليل بالقدرة القديمة  
حتى اضطروا الى بيان الفرق بين القدرة القديمة والقدرة الحادثة وبيان  
ذلك أن القائلين بأن الاستطاعة مع الفعل استدلوا بأنها لو كانت سابقة  
عليه للزم أن يقع الفعل بلا استطاعة فقل لهم ففقدرة الله قديمة فكيف ساع  
أن يكون المقدور بها حادثا وكان مقتضي كلامكم أنه لا مناص من أحد  
أمرين فأما أن تكون قدرة الله حادثة لتقارن المقدور وأما أن يكون المقدور  
قدما ليقدرن القدرة وكلاهما فاسد ، فقل : لا يلزمنا أحدهما لأن وجوب مقارنة  
القدرة للمقدور انما هو في القدرة التي هي عرض فأما القدرة التي لا توصف  
بالعرضية فلا يلزم فيها ذلك ، وقدرة الله ليست من قبيل الاعراض . ثم بعد  
هذا كله ورد عليهم أن الكافر مكلف بالايان وترك الصلاة مكلف بها  
بعد دخول الوقت والتكليف قبل الفعل كما هو ظاهر فن كانت القدرة

بالضرورة ومقارن التأخر غير موجود مع المتقدم فإن المراد بتلك القدرة القدرة التي يقام بها الفعل، وهي قدرة جزئية من درجة تحت مطلق القدرة الكلية تخلق مع الفعل، وقولنا يقام بها الفعل تساهل، وإنما هي معه إذ كان الفعل إنما هو أثر قدرة الله سبحانه، قال القاضى أبو

موجوده حال التكليف فهي قبل الفعل ولا تقولون به ون كانت غير موجودة  
لزم تكليف العاجز وهو محال فليجأوا الى التعبير عنها بأنها سلامة الأسباب  
والآلات والجوارح مما ظاهره غير مستقيم لأن سلامة الاسباب أما أن  
تكون أمرا وجوديا وتكون باقية الى وقت الفعل فيلزم قيام العرض بالعرض  
وأما أن تكون أمرا عديميا وتبقى كذلك فيلزم قيام العرض بالمعدوم وأما  
الآتية فيلزم تكليف العاجز بكل حال، وأيضا فلاستطاعة التي عرفت بهذا  
التعريف اما أن تكون صفة المكلف أولا، فإن كانت صفة كان حمل السلامة  
عليها غير مستقيم، وإن لم تكن فكيف يصح أن عماد التكليف ومداره عليها  
ولاشك أن العزم المصمم الذي أثبتته المؤلف واقصد الذي يخلق الله القدرة  
عقبيه إنما ينشأ عن سلامة الأسباب والجوارح والآلات التي هي الاستطاعة  
وبها يتمكن العبد منهما. والحاصل أن الاستطاعة والقدرة والقوة والطاقة  
ألفاظ متقاربة المعنى عند المتكلمين وأنهم يطلمون كل واحد منها في مكان  
الآخر كما يطلق أهل اللغة الأسد والسبع والغضنفر والهربر علي معنى واحد  
ويعبرون بكل لفظ منها بالانفرقة. ثم إن هذه الالفاظ - بعد اتحاد مفهومها  
واشتراكها في جواز الاطلاق على معنى واحد - تنطق عندهم على شيئين  
(أحدهما) العرض الذي يخلقه الله في الحيوان فيفعل به أفعاله الاختيارية

بكر : إن الله تعالى لا يخلق تلك القدرة إلا ويخلق الفعل تحتها فهي من الفعل بمنزلة المشروط من الشرط ، فالقدرة كالمشروط والفعل كالشرط ، فكما لا يوجد المشروط بلا شرط كذلك لا توجد القدرة بلا فعل ، ويجوز أن يوجد الشرط بلا مشروط وهذه القدرة شرط التكليف مقدمة عليه ، وهي عبارة عندهم عن سلامة الآلات وصحة الأسباب ، بناء على أن من كان كذلك فإن الله تعالى يخلق له القدرة عند الفعل ، كذا أجرى سبحانه العادة ، ومن مشايخنا من ذهب إلى أن لقدرة تقدم حقيقة على الفعل<sup>(١)</sup>

الأصل الثالث : أن فعل العبد - وأن كان كسباً له - فهو بمشيئة الله

وهو علة للفعل أو شرط على ما بينهم من الخلاف ( والثاني ) سلامة الأسباب وصحة الآلات ونعني بذلك الاستعداد لقبول القدرة الحقيقية وإن تكون الآلة بحيث يصح الفعل بها عادة ، ويمكن حدها بأنها التهيؤ لتنفيذ الفعل عن إرادة المختار ، ولا خلاف بين أحد من المتكلمين بأن الاستطاعة بهذا المعنى متقدمة على الفعل فلا يلزم القول بتكليف عاجز ، ومن أجل هذا اختار المؤلف تبعاً لمشايخه من الحنفية هذا المعنى للاستطاعة ، وعمام المناقشة في ذلك مبسوط في المطولات

( ١ ) ظاهر عبارته أن المشايخ أرادوا بالقدرة التي تتقدم الفعل قدرة العبد إذا الكلام فيها ولكن هذا الظاهر غير مستقيم فإنهم إنما أرادوا قدرة

وأرادته، فهو مريد لما نسميه شراً من كفر وغيره كما هو مريد للخير، ولو لم يردده لم يقع<sup>(١)</sup> وعند المعتزلة سائر المعاصي والقبائح واقعة بأرادة

الله تعالى لأنها قدرة الاختراع والانشاء وتلك تؤثر في الوجود والعدم جميعاً فلم يكن بد من سبقها فأما القدرة الحادثة فانها لا تصلح للاختراع والايجاد فلا جرم لا يشترط تقدمها وانما من شرطها وجود المخترع ليعمل بها فيكون كسباً

(١) ندعى في هذا الأصل « أن الأفعال التي تصدر عن العبد كلها

حاصلة بأرادة الله تعالى ومشيتته وقضائه وقدره » ويريد - قبل سرد الاستدلال على هذا - أن نبين معنى هذه الألفاظ ، فالأرادة والمشيتة يطلقان على شيء واحد عندنا، وهو الصفة التي توجب تخصيص أحد المقدورين - عند تعاطيها به في أحد الأوقات - بالوقوع ، ولا فرق بينهما إلا عند الكرامية حيث جعلوا المشيتة صفة وحدة أزلية تتناول ما شاء الله تعالى من حيث يحدث والأرادة صفة حادثة متعددة بتعدد المرادات ، وقد سبق في مبحث أرادته تعالى ما مطمئن به نفسك أن شاء الله ، أما القضاء فهو لغة أتمام الشيء أما قولاً كما في قوله تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » ومعناه حكم ، وأما فعلاً كما في قوله تعالى : « فقضاهن سبع سموات » أي خلطنهن وأتقن أمرهن ، ويندرج تحت معناه لغة الحكم والخلق والأمر والأعلام والتبيين فكلهن من شعبه وتنازعه ، وأما اصطلاحاً فهو عند الأشاعرة عبارة عن الإرادة الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال ، وعند الفلاسفة هو علمه تعالى بما ينبغي أن يكون الوجود عليه حتى يكون على أحسن نظام

العبد على خلاف ارادة الله تعالى ، قال تعالى « وما الله يريد ظلماً للعباد » وأرادته ظلمهم لأنفسهم ثم عقابهم عليه ظم فهو منزّه عنه سبحانه ، وقال تعالى ( ان الله لا يأمر بالفحشاء ) وقال ( ولا يرزى لعباده الكفر ؛ والله لا يحب الفساد ؛ وما خلقت الانس والجن الا

وأكمل انتظام ويسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ انقيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها ، أما القدر فهو إيجاد الله تعالى الاشياء على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها ... وقال المعتزلة الافعال خير كالايمان والطاعات وشر كالكفر والمعاصي ، فالأولي حاصلة بأرادة الله تعالى ، والثانية لا يمكن أن يكون سبحانه قد أرادها بل المعقول أن يكون قد أراد من العاصي والكافر طاعته وأيمانه لا فسقه ومعصيته ، وزعموا أن ارادة القبيح قبيحة ، كما أن خلق القبيح وأيجاد قبيحان ، وتفصيل ذلك عندهم أن فعل العبد ان كان وجبا فأن الله تعالى يريد وقوعه ويكره تركه ، وان كان حراما فأن الله يكره وقوعه ويريد تركه وان كان مندوبا فأنه جل شأنه يريد وقوعه ولا يكره تركه ، وان كان مكروها فأنه يريد تركه ولا يكره وقوعه ، اما المباح وافعال غير المكلفين فأن ارادة الله وكرهيته لاتعلقان بها

استدل اهل الحق علي دعواهم بأمور ، احدها : ان الله تعالى خلق الاشياء كلها بلا اكراه ، وخالف الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة ، اما الأولى فدليلها ما علمت من استناد جميع الحوادث الى قدرته ، واما الثانية فأنه قد ثبت ان كل الممكنات مقدورة لله تعالى وانه لا بد - في اختصاص بعضها بالوقوع على هيئة وفي وقت مخصوصين - من تخصص وهو الارادة ، والثاني : انه تعالى علم من

ليعبدون) وهذا بناء على تلازم الارادة والمحبة والرضا والامر عندهم ، ولأن ارادة القبيح قبيحة ، والأمر عندهم بغير المراد والمحبوب والمرضى سفه ؛ ولنا أطباق الامة من عهد النبوة على هذه الكلمة ( ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ) فانهقد أجماع السلف على

الكافرانه لا يؤمن فأيمانه محال - اذ لو آمن لا نقلب علمه تعالى جهلا - والله تعالى عالم باستحالته ، والعالم باستحالة الشيء لا يريد ضرورة لانه لو اراده فوقع لا نقلب علمه جهلا فقد كان يعلم أنه مستحيل ولو اراده فم يتع لكان عاجزا عن تحقيق مراده قاصرا عن نفاذ مشيئته ، والثالث : أجماع السلف والخلف في جميع الامصار والاعصار على إطلاق قولهم : « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » فإن هذا مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد تلغته الامة بالتقبل

واحتمج المعتزلة بوجوه ، الاول : أنه لو كان الله تعالى مريدا لكفر الكافر - وقد أمره بالإيمان - للزم السفه في احكامه تعالى ، لانه قد تضافرت العقول على أن من يأمر بخلاف ما يريد فهو سفیه ، والسفه في احكامه تعالى محال فما أدى اليه فهو محال مثله ، والثاني : أنه لو كان مريدا لكفر الكافر لكان كفره موافقة لمراد الله تعالى ، وهذا التلازم ظاهر ، ولو كان الكفر موافقا لمراد الله تعالى لكان الاتيان به طاعة ومثابا عليه ضرورة ، ولكن الاتيان بالكفر ليس طاعة ولا مثابا عليه بل هو معصية ومعاقب عليه فيلزم ألا يكون موافقا لمراده ويلزمه ألا يكون مراد الله ، والثالث : أنه لو كان الكفر والمعصية مرادين لله تعالى وكان واتمعا بتمضائه ولو كان واقعا بتمضائه لوجب



قوله ؛ وقوله تعالى ( أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا ، ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ، وما تشاءون إلا أن يشاء الله ) وقد شاءوا المعاصي فكانت بمشيئته بهذا النص ( ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ) ولهم اجوبة ليست لازمة ، ولأن <sup>(١)</sup> المعاصي لو كانت

الرضا به ضرورة الاجماع على وجوب الرضا بقضاء الله وقدره لكنه لا يجب الرضا بالكفر لأن الرضا بالكفر كفر وهو غير واجب ، الرابع : أنه تعالى لو أراد الكفر لكان غيره ممتنع الوقوع فيكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق ، وربما استدلوا بظواهر بعض النصوص كقوله تعالى : « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء » وقوله : « كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها » وقوله : « وما الله يريد ظلما للعباد » وقوله : « والله لا يحب الفساد » وسنناقش هذه الأدلة كلها مع المصنف ان شاء الله

( ١ ) ذكر المؤلف دليلين لأهل الحق غير ما ذكرنا آنفا ، أما الأول فالآيات التي ذكرها ليعارض بها ما ذكره المعتزلة من الآيات ، وأما الثاني فيحصله أنا نشاهد أن أكثر ما يقع من العباد هو المعاصي ، وذلك أمر يعترفون به ، فلو أننا قلنا بأنها غير مرادة لله تعالى للزم من ذلك أن يكون الذي يقع في ملك الله تعالى بغير إرادته أكثر مما هو واقع بأرادته ، ولا شك أنه حينئذ يكون أقرب إلى القصور وأدنى من العجز وابتعد من الإرادة والاختيار ، وذلك من الشناعة والسخف بحيث لا يتعلق به عاقل ولا يتمسك به إلا ما فون أحمق . وقد حكى عن عمرو ( ٥ — المسيرة )

واقعة على وفق ارادة عدو الله ابليس ، وهى اكثر من الطاعات  
الجارية على مراد الله جل ذكره ، لزم رد ملك الجبار ذى الجلال  
والاكرام الى رتبة لا يرضى بمثلها زعيم قرية ويستنكف منها ، وهو  
ان يستمر فى محل مملكته وولايته وقوع مراد عدوه دون مراده ،  
ونسبة هذا اليه تعالى نسبة للعجز اليه تعالى رب العالمين ، والجواب  
عما أوردوه أنه سبحانه نفى ارادته ظلم العباد ، وهو لا يستلزم نفى  
ارادته ظلم العباد أنفسهم ، وسند ذكر جواب قولهم ارادته الظلم  
الى آخره ، ولا تلازم <sup>(١)</sup> بين الرضى والمحبة وبين الارادة ،  
اذ قد يريد الواحد منا ما يكرهه ، ولا تلازم بين الامر

ابن عبيد - أحد علماء المعتزلة - أنه قال : ما الزمنى أحد مثل ما لزمنى مجوسى  
كان معى فى سفينة ، قلت له : لم لا تسلم ؟ فقال : لان الله لم يرد إسلامى فاذا  
أراد الله إسلامى أسلمت ، فقلت : ان الله يريد إسلامك ولكن الشياطين  
لا يتركونك ، فقال : فأنا كون مع الشريك الاغلب

( ١ ) يعنى انه انما أوقع المعتزلة فيما وقعوا فيه تسويتهم بين مفهوم الرضا  
 والمحبة ومفهوم الارادة ، فحسبوا انه اذا قيل اراد الله كذا فهو كما لو قيل رضى الله  
عنه او احبه ، وهى هات ، فأنا لا نقول هذا ولا نرضاه بل نحن نفرق بين المفهومين  
ونقرر انه لا يلزم من ارادة الشئ حبه او الرضاء به ، كما لا يلزم من حبه او الرضاء به  
ارادته ، فقد يريد الانسان شيئا ولا يحبه ، وقد يحب شيئا ولا يريد ، كما أنه لا يلزم

والأرادة ، اذ قد يأمر بما لا يريد كما يعتذر ابن لامه في ضرب  
عبد بمخالفته في أمره ولا يريد المأمور به ليظهر صدقه ، فالعاصي  
واقعة بإرادته تعالى ومشيتته لا بأمره ورضاه ومحبته<sup>(١)</sup> وقال امام  
الحرمين: ( أن من حقق لم يكع عن القول بأن المعاصي بمحبته ) ونقله

من الامر باشيء ارادة وقوعه ، الست ترى أنه لو ضرب أحدنا عبده أو خادمه  
فلامه أحد الناس في ذلك فاعتذر له بأن هذا العبد كثير المخالفة قليل الامتثال  
وأراد ان يبرهن على صدق هذا العذر فقال : وأنا آمره امامك فأن امتثل  
علمت أنني لم أصدقك والافأني معذور ثم أمره بأن يفعل كذا فانه يأمره ولا  
يريد ان يفعل ما أمره به ليتحقق عذره في ضربه اياه

(١) يريد أن الذي عليه أكثر المتكلمين من أهل السنة أن المشيئة والارادة واحد  
كما قدمنا وان مفهومهما غير مفهوم الرضا والمحبة وان الجميع غير الامر فاذا ورد  
في كلام بعضهم ما يفيد أن مفهوم الارادة هو مفهوم المحبة كما ورد عن امام الحرمين  
الجويني ونقل عن الاشعري وهو بعض ماورد عن أبي حنيفة فذلك  
محمول على غير ظاهره ، وكذا اذا ورد عن بعضهم ما يفيد التغاير بين  
الارادة والمشيئة وهو البعض الآخر مما يدل عليه كلام أبي حنيفة ،  
والمؤلف يريد بأظهار الفرق بين الأرادة وأخواتها والرضا وأخواته رد  
استدلال المعتزلة بقوله تعالى : « وما الله يريد ظلم للعباد » وبيانه يتوقف  
على بيان وجه الدلالة عندهم ، وذلك أنهم يقولون اننا نرى بالمشاهدة أن الظلم  
كأن من العباد وقد نفى الله تعالى عن نفسه ارادة الظلم فأما أن يكون المراد  
نفى وقوعه فيلزم الكذب في خبره وهو محال وأما أن يكون المراد نفى كونه

بعضهم عن الاشعري لتقاربها لغة فأين من أراد شيئاً أو شاءه فقد رضىه وأحبه ، وهذا خلاف كلمة أكثر أهل السنة ، وهو وإن كان لا يلزمهم به ضرر في الاعتقاد ، أذ كان مناط العقاب مخالفة النهي وإن كان متعلقه محبوباً ، كما يتضح لك ، لكنه خلاف النصوص التي سمعت من قوله تعالى : ( ولا يرضى لعباده الكفر ، لا يحب الكافرين ) ومثله يتعلق ما علق به بمبدأ الاشتقاق ، وهو الكفر ، والله لا يحب الفساد ، وغير ذلك ؛ ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ما يدل على جعل الارادة من جنس الرضا والمحبة لا المشيئة ، روى عنه : ( من قال شئت طلاقك ونواه طلقت ولو قال أردته أو أحببته أو رضىته ونواه لا يقع ) بناء على إدخال معنى الطلب والميل في مفهوم الارادة والمرضى والمحبوب مطلوب ، ومنه يقال لطالب الكلاء : راد ، وهو ايضاً خلاف ما عليه الأكثر ، وسيعود الكلام اليه ، وأجيب عن

واقعا بأرادته وهو المطلوب ، وحاصل الجواب اننا نختار لشيء الاول وهو أن المراد نفي وقوعه ولا يلزم الكذب في خبره لأن محله أن لو كان الظلم المنفي هو ما يقع من العباد بعضهم مع بعض لكنه غير مراد بل المقصود نفي وقوع الظلم منه تعالى وهذا صحيح فأن الظلم هو التصرف في غير الملك أما التصرف في الملك كيفما كان هذا التصرف فلا يسمى ظالماً

قولهم إن إرادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم<sup>(١)</sup> بالمنع مسندا  
 بأن الظلم هو التصرف في ملك الغير كرها أم في ملك نفسه فلا،  
 وقد يدفعونه بأن صرائح العقول على أن تعذيب المملوك ذى  
 الاحسان على فعله مراد سيده ظلم فالملك لا أثر له في نفيه إنما المؤثر  
 في نفيه الجنائية، وأجيب بأنه مبنى على التحسين والتقبيح العقلي  
 وسنبطله، وقد يقولون ليس هذا من محل النزاع لأنه تقبيح العقل  
 في حكم الله تعالى أى جزمه بأن حكم الله تعالى ثابت بالمنع فى ما  
 استقبحه، وأما أدراك العقل الحسن بمعنى صفة كمال أو القبح أى  
 صفة نقص فلا نزاع فى ثبوته فيمكن أرادتهم أياه بهذا المعنى، بل  
 هو واجب، أذ يبعد من عاقل أن يقول أن تكليف الله تعالى  
 متعلق بالله سبحانه فيكون قولهم تعذيب العبد لفعله مراد سيده  
 ظلم أى صفة نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه، والجواب حينئذ منع  
 كونه صفة نقص فى حقه تعالى، وعلى التسليم قائم يكون ظالما إذا

(١) هذا منع لمقدمة وردت فى دليل من أدلة المعتزلة قائلة لو كان الله  
 تعالى يريد من عباده الظلم لكان عقابه عليه ظلما، وحاصل المنع عدم  
 تسليم الملازمة بأن ندعى أنه - مع كونه يريد الظلم - لا يسمى ظلما، وسندنا  
 فى هذا المنع بيان معنى الظلم، وقد بيناه قبح هذا بما يغنى عن اعادته

كان أمره بذلك المراد ففعله فعاقبه ، أما إذا كان أنما أمره بشيء  
ففعل غير ما أمر به فلا ، فإن على العبد امتثال أمر سيده من غير  
التفات الى أنه مراده أو لا ، مع أن الإرادة غيب عنه لا يصل الى  
معرفة انها متعلقة بالأمور أو بغيره فلم يبق منه الا المخالفة لأمره  
فيحسن عقابه لمخالفته الأمر فعاد الظم الى عقابه على فعل ما أمره به  
لا ما اراده <sup>(إيمان)</sup> وأحسن الى عقابه على مخالفة أمره ، فإن قيل <sup>(١)</sup> إذا كان  
لا يقع إلا مراده فقد كلفه بما لا يقدر على فعله . وتكليفه بذلك  
ثم عقابه على عدم فعله في التحقيق ليس الا ارادة تعذيبه ابتداء بلا  
مخالفة . وهذا ايضا في نظر العقل غير لائق فيجب تنزيه الله الغنى  
عن العالمين عنه على الوجه الذي ذكرنا آنفا ، قلنا : قد جاوز الاشاعرة

(١) هذا هو الدليل الرابع فيما ذكرناه من أدلة المعتزلة وحاصل رده  
اننا نسلم لزوم التكليف بما لا يطاق على فرض ارادة الله الكفر مع تكليفه  
بالإيمان ، وذلك لان الإيمان في نفسه أمر مقدور للعبد يصح أن تتعلق  
به القدرة الكاسية في العادة وان كان - بالنظر الى الكافر المعلوم لله تعالى  
أنه يبقى على كفره - غير مقدور ، وذلك من جهة ان التكليف الممتنع هو  
ما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسية في مجاري العادة إما لأنه مستحيل في  
نفسه كالجمع بين النقيضين وإما لأنه يستحيل صدوره عن العبد كخلق الجسم  
والطيران في الهواء

تكاليف ما لا يطاق ، وعلى القول بأنه غير واقع وهو الراجح  
فالتحقيق أن عقابه إنما هو على مخالفته مختارا غير مجبور ، فإن تعلق  
الارادة بمعصيته لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره فيها ولم يجبره على  
فعلها بل لا أثر للارادة في ذلك فكما أنه تعالى كلف من علم منه عدم  
الامتناع فوقع منه ما علمه كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك معنى  
التكاليف ولم نظامه - <sup>نظامه</sup> باتفاق منا ومنكم ومن سائر المسلمين - لعدم  
تأثير العلم في إيجاد ذلك الكفر المعلوم وفي سلب اختيار المكلف  
في أتياهه وأن كان لا يوجد إلا معلومه فكذا التكليف بما تعلقت  
الارادة بخلافه ، اذ كانت لا أثر لها في الإيجاد كالعلم ، وهذا لأن  
الارادة صفة شأنها تخصيص وجود المقدور دون غيره بخصوص  
وقت وجوده دون غيره ليس غير ، ولا يدخل هذا المفهوم تأثير  
في الإيجاد بل في مجرد التخصيص بالعلم وقوعه ، فالتأثير خاصة  
القدرة ألا أنها إنما تؤثر على وفق الإرادة ، أعني في الوقت الذي  
تعلقت الارادة به إذا وجد عن مؤثره كان فيه ؛ والعلم متعلق  
بهذه الجملة أنها ستكون كذلك ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف  
على طبق ذلك العلم والارادة متاثرا عن قدرة الله تعالى ، على ما

قدمناه من أن للمكلف اختياراً أو عزماً يصمم بوجود الله سبحانه  
 عنده تحت قدرته الحادثة له ما يصمم عليه واختاره كما مر لا جبراً عليه ،  
 وبسبب أن تعلق الإرادة على حسب تعلق العلم لزم أن ما لم  
 يشأ الله لم يكن ، وذلك أنه إذا كان العلم متعلقاً بأن كذا لا يكون  
 لا يتصور تعلق الإرادة بتخصيصه بوقته ، إذ كانت إنما تخصص  
 ما سيوجد بوقته ، فعدم تعلقها تابع للعلم بعدم وجوده لا مؤثراً في  
 عدم وجوده ، فظهر معنى « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » وظهر  
 أن لا طلب في مفهوم الإرادة كما مر عن أبي حنيفة ، وظهر أن  
 لا محبة كما قال الأشعري وجماعة ، بل لا يستلزمها ، نعم الغالب تعلقها  
 بالمحسوب المطلوب وجوده ، فتقارن الإرادة المحبة في متعلقها اتفاقاً  
 لا لزوماً ، فعن هذا وقع ذلك الفرع عن أبي حنيفة والغلبة ظن الزوم  
 وهو بعيد عن التأمل ، فكثيراً ما يجد الإنسان منه إرادة ما يكره  
 وجوده لأمر ما ، ولو فرض أن ذلك لمصلحة أحبها كأرادة الكي  
 تداءيا لم يخرجها عن كونه مكرهاً في نفسه فإنه ثابت في الواقع بالفرض  
 فلا يكون غير ما في الواقع ثابتاً فيه ، وكذا لا يريد وجود ما يحبه وهو  
 - وإن كان لضرر يلزم وجوده - لا يخرجها عن كونه محبوباً لفرض



أنه مازال محبوباً فتما يستلزم الإرادة الإذن والاطلاق في وجود ما يكرهه وإنما اطلق سبحانه وجود ما يكرهه في ملكه وهو الملك القهار وحده لا شريك له ليتم وجه التكليف بلازميه ، وهما الثواب بالفعل والعقاب للترك ، ولو كان في مفهوم صفة الإرادة طلب كانت هي صفة الكلام لكن الإرادة صفة مغايرة للكلام والعلم / والقدرة شأنها ما ذكرنا ، وقول من قال : الإرادة والمشئة صفة تنافي العجز والسهو وتقتضي الوجود قد يتوهم أنه بسبب ذكر الاقتضاء كذلك ، وليس كذلك ، فأن الاقتضاء في تعريفه منسوب إلى الصفة وليس ذلك كلاماً ، يقال اقتضى هذا بمعنى كذا أي استلزمه لعلية أولاً ، بخلاف ما إذا نسب إليه تعالى ، وإذا جعل جزء مفهوم الإرادة كان منسوباً إليه تعالى ، فتكون كلامه ، بخلاف ما إذا جعل مقتضاها ، ثم المراد من هذا الاقتضاء ما ينافي في كلمة « ما شاء الله كان » من أنها تستلزم الوجود إذ كانت تؤثر<sup>١</sup> تخصيصه ، ومما ذكرنا يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم ، إذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة العزم عند خلق الاختيار فيكون جبراً ليصح الاحتجاج به على ما أوقع

نفسه فيه ، كما قال على رضى الله عنه لذلك الشيخ « ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدر حتما ، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب » بل المراد به اما الخلق فلا يسلبه عزمه وكسبه اذ لا ينفي خلق الأعمال ذلك وأما الحكم كما فسرہ الامام على رضى الله عنه لذلك الشيخ ، وهو إما أن يرجع إلى صفة الكلام أو العلم ولا تأثير للكلام ولا للعلم فأخرى ان لا يسلبا ذلك ، والا علام ايضا قد يراد به نحو « قدرنا أنها لمن الغابرين ، وقضينا الى بنى اسرائيل » الآية ، والأوجه أنه يرجع الى العلم لا الكلام الآن (صح فيه) أعنى فى المفعول - معنى الخبر وكذا الاعلام يرجع إليه اذا ما يكون عنه ، ويرجع القضاء الى العلم أجاب التستري عن سؤال اليهودى المنظوم حيث قال :

أيا علماء الدين ذمى دينكم	تخير دلوه بأوضح حجة
اذا ما قضى ربه بكفرى بزعمكم	ولم يرضه منى فما وجه حيلتى ؟
فأجاب نظما ، إلى أن قال :	
فمعنى قضاء الله بالكفر عامه	بعلم قديم سر من فى الجلية
واظهاره من بعد ذلك مطابقا	لأدراكه بالقدرة الازلية

وصدر حاصله ثرا بان قال : « معنى قضاء الله تعالى بكفر  
 الكافر أنه تعالى علم بالأشياء » الى آخر ما هو حاصل البيتين ، وقد  
 ذكرنا ما فيه معنى في ظهور أن لا أثر للعلم ، وهذا يزيدك وضوحا  
 أنك لو كنت حاسبا فعلت من طريق الحساب قبل يوم كذا  
 أن يوم كذا يكون كسوف فلما جاء يوم كذا ووقع ذلك الكسوف  
 هل تظن أن علمك السابق هو الذى أثر فى وجوده ؟ كذلك ما يقع  
 على وفق العلم القديم انما يقع بكسب العبد مختارا فيه ، وغاية  
 الأمر أن الله جل وعلا له كمال العلم ، فكان علمه محيطا بكل ما  
 يكون أنه سيكون ، وذلك لا يسلب الفاعلين اختيارهم عند الفعل  
 وعزمهم عليه ، فلا يبطل التكليف ، ومن جعل القضاء وجود  
 جميع المخلوقات فى الناح المحفوظ مجملة والقدر وجودها فى الأعيان  
 منفصلة من شارح الطوابع ، فإن اراد الوجود الخطى حتى يستلزم  
 ذلك حدوث القضاء فهو بعدم التأثير أولى ، وان رد الى العلم  
 فواجب ، وأما قوله عليه السلام : فنج آدم موسى لقوله لموسى :  
 أتؤمنى على أمر كتبته الله على قبل أن أخلق ؟ الى آخره ، فالمراد  
 حجه فى دفع اللوم بعد التوبة ، اذ المراد أتؤمنى بعد التوبة على أمر

قد قضي على قبل أن أخلق ، للأجماع على توجه اللوم على المعصية قبل التوبة وانتفائه بعدها ، ويكون قوله « كتب الله » الى آخره حكاية للواقع ، هذا موجب الدليل ، فان قيل : يجب الرضى بالقضاء اتفاقاً فيجب بالاعاصي ، وهو باطل اجماعاً ، قلنا الملازمة ممنوعة ، بل يجب الرضا بالقضاء لا بالقضي إذا كان منهياً عنه ، لأن الأول صفته تعالى والثاني متعلقها الذي منع منه سبحانه ، ثم وجد على خلاف رضاه تعالى من غير تأثير للقضاء في أيجاده ، ولا سلب مكلف قدرة الامتناع عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضاء

الاصل الرابع: قال الأمام الحجة: انه تعالى متفضل بالخلق والاختراع ومتطول بتكليف العباد ، وليس الخلق والتكليف واجبا عليه ، <sup>(١)</sup> وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك لما فيه

(١) ندعى في هذا الاصل : « أنه يجوز لله تعالى ألا يخلق الخلق ، وانه - اذا خلقهم - فليس لانه أمر وجب عليه ، وان له سبحانه أن يكلف عبده ، وأنه - اذا كلفهم - فليس تكليفه اياهم بسبب أنه أمر يجب عليه فعله » وخالف في ذلك طائفة من المعتزلة فقالت : يجب على الله أن يخلق الخلق ، ويجب عليه بعد خلقهم أن يكلفهم واستدل أهل الحق على دعواهم بأمور (الاول) : أن مفهوم الذي يتصوره العقل من

من مصالحة لعباد<sup>(١)</sup> اه، وقل من يذكر عنهم ايجاب ابتداء الخلق، بل اذا خلق العبد وكلف وجب اقداره وازاحة عله، وكل ما كان

لفظ الواجب شيان أحدهما الذي ينال تاركه ضرر عاجل أو آجل وثانيهما يتسبب عن تركه محال، والأول هو معنى الواجب الشرعي، والثاني هو معنى الواجب العقلي، وليس يمكن تصور أحد هذين المعنيين بالنسبة له سبحانه اذ لحاق الضرر لله تعالى محال، وليس في ترك الخلق وترك التكليف محال، (الأمر الثاني) أنه تعالى قادر حكيم له تمام القدرة وكال الارادة يتصرف ولا معقب لحكمه وتنفيذ مشيئته ولا راد لقضائه، وقدار تكز في العقول وثبت عند أرباب النهي أن من كان هذا شأنه لم يجب عليه شيء، فإن ايجاب شيء عليه يقتضي أن يكون مقسورا مجبرا، تعالى الله عما يقولون علوا كثيرا

(١) حسب المعتزلة أن تعليمهم الوجوب عليه سبحانه بأن مصلحته غير عائدة عليه بل الفائدة في الأيجاب ترجع إلى الخلق -: ينفي عنهم قبح دعواهم وشناعتهم، وجعلوا أن قولهم لمصلحة الخلق إنما هو تعليل وإن الحكم المعلن هو الوجوب ونحن نطالبهم بتفهم الحكم فلا يفيدهم ذكر العلة، ومما خص هذا الكلام أنا لا نزال نسألهم عن معنى قولهم أنه وجب لفائدة الخلق، وما معنى الوجوب، ونحن لا نفهم من الوجوب إلا المعنيين اللذين ذكرناهما وهما منعدمان، فإن أرادوا معنى آخر فليفسروه أولا ثم ليذكروا علمه فعسا نا لا ننكره عليهم، ونحن لا ننكر أن مصلحة الخلق والتكليف راجعة إلى العباد وإنما ننكر المعلن بهذه العلة على أنه قد يقال: كيف يكون الخلق على الحال التي نشاهدها هو مصلحة العباد، وهلا خالفهم في الجنة متنعمين

أصلح ما يمكن له في الدنيا والدين أوفى الدين فقط ، مذهبان لهم ، <sup>(١)</sup> قال امام الحرمين بعد نقل ما ذكرنا عن البصريين : فقد

لا يعترهم اهلهم ولا ينزل بساحتهم الألم ولا ينتابهم الضرر ولا يغشاهم الغم !  
فإن هذا الخلق المشاهد مما لا يخلو عن الآلام والمتاعب حتى لقد تمنى كثير من العقلاء العدم فقد قال بعضهم : « ليتني كنت نسيا منسيا » وقال آخرون : « ليتني لم أكل شيئا » ولت شعري كيف يستجيز عاقل لنفسه أن يقول للخلق في التكليف فائدة ، والتكليف والفائدة متناقضان فأنما معني الفائدة نفي الكلفة والتكليف في عينه الزام كلفة !! فإن قيل : فائدة التكليف ما يلزم القيام به من الثواب ، قلنا : أفما كان قادرا على ائصال هذا الثواب اليهم من غير تكليف ؟ ولو زعم زاعم أن الثواب اذا وصل الى المرء عن استحقاق له وأهلية بسبب قيامه بما يستدعيه من التكليف كان ألد لنفسه وأوقع فيها من أن يدركه بالامتنان عليه لكان هذا الزاعم مأفونا ضعيف العقل منخلعا عن الغريزة فاقد الصواب ، لا أمور (أحدها) أنه انتهى الى التكبر على الله عز وجل والترفع عن احتمال منته (وثانيها) أنه استثقل المقام أبدا الآباد في الجنة ولو من غير تقدم تعب ولا تكليف ، (وثالثها) أنه زعم أن الثواب بعد التكليف يكون مستحقا له ، وهو أمر باطل سيتبين نقيضه ان شاء الله

(١) ذهب البغداديون منهم الى أنه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده في الدين والدنيا بمعنى الأوفق في الحكمة والتدبير ، وذهب البصريون الى وجوب الأصلح في الدين فقط بمعنى الاتم ، واتفق الفريقان على أنه يجب على الله اقدار العبد وتمكينه ، وعلى أنه تعالى فعل بكل أحد غاية مقدوره

يتوهم متوهم أنه يجب عليه تعالى الابتداء بأكمال العقل لأجل التكليف وليس هذا مذهبا لهم ، فالذى ينتحله البصريون أنه تعالى متفضل بأكمال العقل ابتداء ولا يجب عليه اثبات أسباب التكليف اهـ ، ثم قال الحجة ردا عليهم : المراد بالواجب أحد أمرين : إما الفعل الذى فى تركه ضرر . إما آجل كما يقال يجب طاعة الله ، أو عاجل كما يقال يجب على العطشان الشرب كيلا يموت ، وإما أن يراد به الذى عدمه يؤدى الى أمر محال كما يقال : وجود المعلوم واجب ، اذ عدمه يؤدى الى محال وهو أن يصير العلم جهلا ، فان أراد الخصم للمعنى الأول فقد عرضه تعالى للضرر ، والثانى فهو مسلم <sup>(١)</sup> اذ بعد سبق العلم

من الأصلح ، وعلى أنه ليس فى مقدور الله تعالى لطف لوفعله بالكفر لا آمنوا جميعا لأنه لو كان فى مقدوره هذا اللطف ثم تركه لكان الترك بخلا أو سفها ، ثم أن معترلة البصرة بينهم من اعتبروا فى الاتع جانب علم الله تعالى فأوجبوا عليه ما علم نفعه كالجباى فلزمه ألا يخلق الله الكافر أو أن يميتة أو يسلب عقله قبل أن يبلغ سن التكليف ، ومنهم من لم يعتبر ذلك وزعم أن من علم الله منه الكفر على تقدير تكليفه فإنه يجب تعريضه للثواب فيلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا

(١) قال الحجة : « وليس فى ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال ألا أن يقال كان يؤدى ذلك إلى خلاف ما سبق به العلم فى الأزل وما سبقت

لأبد من وجود المعلوم ؛ أو معنى ثالثاً فهو غير مفهوم . انتهى ، واعلم  
أنهم يريدون بالواجب <sup>(١)</sup> ما ثبت بتركه نقص في نظر العقل بسبب  
ترك مقتضى قيام الداعي وهو هنا كمال القدرة والغنى مع انتفاء  
الصارف ، فترك المراعاة المذكورة مع ذلك بخل يجب تنزيهه تعالى

به المشيئة في الازل ، فهذا حق ، وهو بهذا التأويل واجب ، فإن الارادة  
اذا فرضت موجودة أو العلم اذا فرض متعلقاً بشيء كان حصول المراد والمعلوم  
واجباً لا محالة » اهـ

(١) وقيل بل يريدون بالواجب ما هو مقتضى الحكمة مع القدرة على الترك  
وهذا المعنى باطل أيضاً لان الاخلال بما تقتضيه الحكمة نقص وهو مستحيل  
على الله تعالى فيلزم أن يكون ترك مقتضى الحكمة مستحيلاً لاستدعائه  
النقص وأن كان الترك بالنظر الى ذاته تعالى ممكناً فيكون صدور ما تقتضيه  
الحكمة لازماً لذاته بسبب هذا الاقتضاء ، وهذا مذهب الفلاسفة الذين يقولون  
يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى ولكن طرف الفعل لازم  
لذاته تعالى لاشتماله على المصالح واقتضائه الحكمة ، وقيل معنى الوجوب ان  
عادة الله تعالى جرت بأنه يفعل البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزاً كما في سائر  
العادات ، وهذا المعنى أيضاً باطل ، لأنه يستلزم أن يتصف كل ما أخبر به  
الله تعالى من أفعاله بأنه واجب عليه لأنه قد قام الدليل على أنه يفعل قطعاً ،  
فدحضت العقول على عدم تجويز الكذب في خبره تعالى ، ولكن المعتزلة أنفسهم  
لا يسمون مثل هذا واجباً



عنه ، فيجب ، أى لا يمكن أن يقع غيرُه لتعاليه عما لا يليق ، وهذا هو المعنى الثانى الذى ذكره حجة الاسلام ، وظاهر تسليم الحجة رحمه الله أنهم اذا قصدوا « المعلوم يجب وقوعه » فهو صحيح ، ومراده تسليم إطلاق لفظ الوجوب فقط ، لاعم موضوعه ، والا لزم أن كل أصلح يجب وقوعه ، لأن كل ما عِلِمَ <sup>(١)</sup> وقوعه فهو الأصلح عندهم ، أذ لا يخفى أن كل مسلم فائما يقصد المبالغة فى تنزيه البارى سبحانه بما ينسبه اليه فلا يمكن القول بوجوب الأصلح ألامع القول بأن كل ما وقع فى الدارين فهو الأصلح ، وصرح الامام بفهم هذا المعنى من كلام الكعبى ، وصرح بأنهم قالوا : أن تخليد الكفار فى النار والأغلال أصلح لهم ، وكذا الأصلح للفسقة عندهم فى الدنيا أن يلعنهم ويحبط أعمالهم ، حقيقة الخلاف فى موضعين : كون كل واقع روعى فيه الأصلح لالعباد وأنه لو لم يكن كذلك كان تقصا ، ولزمهم خطأ ثالث فقالوا به ، وهو عدم قدرته على اصلاحهم وهدايتهم ، اذ كان من معلومه تخليد

(١) قد علمت أن هذا ليس رأيهم جميعا وأنه رأى طائفة من معتزلة

البصرة فقط

في النار ووقوع خلاف معلومه محال ، فلا تتعلق القدرة به ، وقد قال تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا » إلى غير ذلك من الآيات المفيدة في الاستعمال العربي كون مقابل الواقع مما يدخل تحت قدرته تعالى ، وكونه لا يفعله على موافقة العلم لا يسلبه الأمكان الذاتي وذلك هو الذي لا تتعلق به القدرة ، فاستحالته لغيره لا لذاته ، وليس لهم في هذا المطلوب متمسك مستمسك ،<sup>(١)</sup> ونحن ديننا أن الله سبحانه يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، لا يسأل

( ١ ) نريد أن نبين لك أن المعتزلة - بناء على أصلهم - قد أوجبوا عليه تعالى أمورا عدة ، وأن نقفك عليها ثم نبطلها بوجوه مخصوصة بها وأن كان أبطال أصلها بما ذكرنا كافيافي الرجوع عليها بالنقض والبطالان فنقول : اعلم أنهم أوجبوا عليه اللطف ، وفسروه بأنه الفعل الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا يبلغ حد الألجاء ، ومثاله بعثة الانبياء ، فأنا نعلم - بالضرورة - أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية ، وانت لا تشك في بطلان هذا القول ولا ترى بدامن الازورار بجانبك عنه ، إذا علمت أنهم لا يوجبون عليه تعالى أن يرسل في كل عصر نبيا ، وأن يجعل في كل بلد معصوما يأمر الناس بالمعروف وينهاهم عن المنكر ، وان يجعل حكام الاطراف مجتهدين متفقيين ، مع ما في هذه الأمور من اللطف والتقريب من الطاعة ولابعاد عن المعصية ، واوجبوا عليه ان يثيب على الطاعة ويعاقب على المعصية ، واستدلوا على ذلك بشيئين ، الاول : ان الثواب

عما يفعل ، كل عوض وابتداء من الرزق فضل منه بلا استحقاق ، لا يقبض منه تركه اذا استحقاق ذلك أنما يكون لغير المملوك ، فأما المملوك بجملة هويته وقدرته وأفعاله كيف يستحق بعمله أجرا

مستحق للعبد على الله بسبب طاعته فالأخلاق به يكون قبيحا ، والقبيح ممتنع على الله تعالى ، فيمتنع ترك الثواب ، فيلزمه وجوب أن يثيب المطيع ، والثاني : أن الله تعالى حين كلف عبده بأنواع التكاليف إما أن يكون قد كلفه لا لغرض البتة وهو باطل لما أنه يستلزم العبث وهو جد قبيح وخاصة بالنسبة إلى الحكيم القادر ، وأما أن يكون لغرض ، وحينئذ فأما أن يكون مرجع هذا الغرض إليه تعالى وهو باطل لتنزهه عن ذلك ، وأما أن يكون مرجعه إلى العبد في الدنيا أو في الآخرة فأما في الدنيا فهو مشقة بلا خطر ، وأما في الآخرة فأما أن يكون الغرض اضرار المطيع وهو قبيح من الجواد الكريم فوق أنه باطل بالإجماع ، وأما أن يكون الغرض نفعه ، وهو المطلوب ، فإن يصل ذلك النفع حينئذ واجب لئلا يلزم نقض الغرض ، والجواب عما ذكره في الوجه الأول أنا نفى أن يكون العبد مستحقا على الله شيئا ، ولئن لزم أن يكافأ على طاعته فليس يحتم أن يكون الجزاء ثواب الآخرة ، فإن الطاعة التي كلف بها لا تكافيء النعم السابقة مع كثرتها وعظمتها وحقارة أفعال العبد وقلتها بالنسبة إليها ، وما هذه الطاعة بأزاء النعم العظيمة إلا كمن يقابل نعمة الملك عليه مما لا يحصى العبد بتحريك رأسه أو قيامه إذا قبل عليه ، فكيف يحكم العقل بإيجاب الثواب على المتفضل بالنعم واستحقاق العبد على المبتدئ بالكرم ، والجواب عما ذكره في الوجه الثاني أنا نختار أن التكليف

ورعاية مصلحة ، فضلا عما هو الاصلح . وهو مستحق عليه ، وغاية ما في منع الرزق أنه نوع إماتة ؛ وله تعالى أن يميتهم اتقافا ، وليس يلزم . في تمام الكرم ونفي البخل للسيد - بلوغ أقصى الغايات الممكنة في الأحسان إلى كل عبد ، بل هو سبحانه الحكيم يفعل ما هو

لا لغرض ونفي قولهم يلزم من عدم الغرض العبث ، او تختارانه لنفع قوم كالمؤمنين وضرر قوم كالكافرين ، ولئن سلم انه لغرض فليس يلزم ان يكون على سبيل الوجوب والحتم بل هو تفضل على الأبرار وعدل بالنسبة الى الفجار الأمر الثالث أوجبوا عليه تعالى عقاب العاصي على معصيته زجرا عنها ، وزعموا أنه لو ترك عقابه لكان في ذلك التسوية بين المطيع والعاصي ، وذلك قبيح ، لانا نحكم بقبحه فيمن له عبدان أحدهما يطيع أو امره ويحتمل محظوراته وينفذ اشاراته ويجري مع رغبته ورضاه والآخر على الضد منه وقالوا : أنه لو كان لا يعاقب العاصي لكان في هذا أذن للعصاة بارتكاب المعصية واغراء لهم بها لانه تعالى قد ركب في الانسان شهوة القبائح ولو كان المكلف لا يقطع بانه يعاقب حتما على ارتكاب القبائح بل ظن انه يجوز ترك عقابه لسدر على الشهوات واستمر على ارتكاب القبائح ، ويحجب عما ذكره اولابانه لا يلزم من ترك العقاب على المعاصي التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي ، ويحجب عما ذكره من الأذن والاغراء بانه انما يلزم ذلك اذا لم يظن العبد ظنا راجحا انه يعاقب على المعصية فاما والذي ندعيه ان العقاب امر راجح يجوز تركه جوازا مرجوحا فلا يلزمنا شيء من ذلك ، وكيف يجب والعقاب حقه تعالى والاسقاط فضل منه ؟ ومن ذا الذي يحجر على

مقتضى حكمته الباهرة من الاعطاء لمن يشاء والمنع لمن يشاء كما قال تعالى : « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء » له سبحانه كمال الصفات من الكريم والمتجاوز والجواد وشديد العقاب ، وعدم بعضها نقص ، واقتضت هذه الصفات الكريمة متعلقات ، فانقسم الخلق

الله ان يتفضل وهو الكريم الجواد !!

الامر الرابع : أوجبوا على الله تعالى أن يعرض العبد عما يحدث له من الآلام ، والعرض عندهم هو النفع المستحق الخالي عن التعظيم والابلال قالوا : الألم ان وقع للعبد جزاء لما صدر عنه من سيئة كما لم الحد لم يجب على الله عوضه ، وان لم يقع جزاء لشيء صدر عنه فن كان من الله تعالى كالمرض وجب العوض عليه ، وان كان من مكف آخر كأن يضربه فأن كان للجاني حسنات أخذ الله من حسناته وأعطى المجني عليه عوضا لا يلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما أن يصرف الجاني عن جنايته قبل أن يرتكبها وأما تعويض المجني عليه من عنده بما يوازي ايلامه بحيث لا ينقص عنه ويجوز أن يزيد ، وقد اتفقوا على هذا المقدار ثم اختلفوا بعد ذلك فقال أبو هاشم وأتباعه : يجوز أن يكون العوض في الدنيا ولا يجب دوامه وقالت طائفة منهم العلاف والجباي وكثير من متقدميهم : يجب أن يكون في الآخرة ويجب أن يدوم كالثواب لأن انقطاعه يوجب الماف يستحق بهذا الألم عوضا وهكذا فيتسلسل ، ويرد بأنه يجوز ألا يشعر بلا تقطاع ، وأنت اذا تأملت في هذا الكلام ظهر لك أنه هذيان يشبه هذيان المحموم ، فقد جاوزوا في ذلك حدود الأدب مع الخالق جل شأنه ، وأوجبوا عليه ما ليس

إلى شقي بعدله وسعيد بفضله ، مع أن الكرم والفضل تعلق بالكل  
فأن الكافر منعم عليه في الدنيا - على رأى القاضى - بما خوله  
إلا أن الاشعري قال: إذا كان ذلك قد حجبته عن الله تعالى فليس  
بنعمة ، قال الله تعالى: « أَيْحْسِبُونَ أَنْ مَا نَمُدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَنِينَ نَسَارِعَ  
لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ ؟ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ » لكن تكرر في القرآن حكاية  
قول الانبياء للكفار: فاذكروا آلاء الله ، فالحق أنها في أنفسها  
نعم ، وطغيانهم واقع باختيارهم ، وأن كانت سببا فلم تدجئهم ،  
واختلف مشايخنا <sup>(١)</sup> في أنه هل يستجاب للكافر دعوة ؟ فقليل : لا ،

يرضى به حاكم قرية فضلا عن ملك في اقليم ، تعالى الله عما يقول المبطلون  
علوا كبيرا

(١) اختلف مشايخ الحنفية في أنه هل يستجيب الله دعاء الكافرين أولا ،  
فذهب جمهورهم الى أنه ممتنع مستدلين بقوله تعالى : « ومادعاء الكافرين  
الافى ضلال » و بأن الكافر لا يدعو الله تعالى اذ هو لا يعرفه فانه - وان اقربه  
- قد وصفه بما لا يليق به وهذا الوصف بما لا يليق نقض للاقرار ، وذهب  
أبونصر الدبوسى وأبو القاسم الحكيم الى أن اجابة الله تعالى لدعائه جائزة ،  
قال الصدر الشهيد : وبه يفتي ، مستدلين بقوله عليه الصلاة والسلام فيمارواه  
ابن حبان والحاكم وصححه عن أبي ذر « قلت : يا رسول الله ، ما كانت صحف  
ابراهيم ؟ قال : كانت أمثالا كلها ، أيها الملك المسلط المبتلى المغرور أني لم أبعثك

ولأمر الدنيا فما قد يقع عند دعائه كان منجزاً في علم الله تعالى له غير  
معلق فيه بدعائه ، وقيل : نعم في أمر الدنيا ، ومع هذا فرحمته  
سبقت غضبه ، حتى أن مظاهر الكرم والجود والرحمة من عباده  
أكثر ، أرايت أهل النار أكثر حصي<sup>(١)</sup> من أهل الجنة من  
الحور والولدان ومؤمني الجن والانس ومن الملائكة وهم منذ آلاف  
الآلاف لا تحصى من السنين يرد منهم كل يوم سبعون ألفاً إلى البيت  
المعمور ثم لا يعودون إليه أبداً ؟ قال الحجة في دفع قولهم : أذالم  
لنجتمع الدنيا بعضها على بعض ولكن بعثتك لترد عني دعوة المظلوم فأنى  
لأردها ولو كانت من كافر » وبقوله تعالى في قصة ابليس : « قال : رب  
أنظرني إلى يوم يبعثون » قال : إنك من المنظرين » وهذه دعوة من ابليس  
واجابة منه جل شأنه ، وربما قيل ان الكافر في الحديث ليس هو تقيض  
للمؤمن وإنما المراد به الذي يكفر النعمة أى يجحدها ، ونمنع أن الذي في  
الآية اجابة لدعاء ابليس ، بل هو أخبار منه تعالى عما سبق في قضائه من  
تأخيره إلى يوم القيامة ، ولكن يعكر على هذا موقع الفاء في قوله تعالى :  
« فأنتك من المنظرين » التي تدل على ترتيب هذا الكلام على دعاء ابليس ،  
وقيد قوم جواز الاجابة بأمور الدنيا من قبل أنها عامة شاملة للمؤمنين وغيرهم  
دون أمور الآخرة لأن رحمته تعالى فيها خالصة للمؤمنين

(١) تقول : بنو فلان أكثر حصي من بني فلان ، أي أكثر عدداً ، قال الأعشى  
ولست بالأكثر منهم حصي وإنما العزة للأكثر

يتضرر بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب معنى في حقه؛ ثم مصلحة العباد في أن يخلقه في الجنة لا في دار البلاء معرضين لخطر العقاب، وأنت قد علمت أن معنى هذا الوجوب عندهم كونه لا بد من وقوعه، وفرض عدمه فرض محال؛ لاستلزامه المحال وهو اتصافه بما لا يجوز عليه على زعمهم، فلا يكون بهذا الوجوب معرضاً للضرر، لأن التعريض له إنما يلزم لو كان الأيجاب مبنياً على التخيير في فعل ذلك الأمر الواجب وتركه، وليس هذا كذلك، لأن حاصل كلامهم فيه سلب قدرته عن ترك ما هو الأصلح، لا انتفاء قدرته عن الاتصاف بما لا يليق به، فلذا حكموا بأن كل ما علم كونه من خلود أهل النار فيها ولعن الفساق وحبط أعمالهم - على قولهم - هو الأصلح، فقولهم يجب الأصلح كقولنا يجب أن لا يتصف سبحانه بنقص، ويجب وقوع وعده تعالى، فالسبيل إلى دفعهم إنما هو منع كون كل واقع هو الأصلح لمن وقع له، ومنع لزوم ما لا يليق به بتقدير أن لا يعطى الملك العظيم كل فرد من العبيد أقصى ما في وسعه أو مصلحته جبراً بعد أن عرفه طريقها وأقدره ولم يجبره على خلافها، وليس ذلك صادراً إلا عن نقص في الغريزة،



وكذا كون الخلود في النيران أصح لمن فعل به ذلك من مشاهدة جمال رب العالمين في أعلى الجنان أو من مجرد الجنان ؛ وهذا أنكار للضروريات ، ومن مشهور دفعهم مناظرة الأشعرى <sup>(١)</sup> مع الجبائي ، وكان الأشعرى تلميذه وعلى مذهبه فتاب وصار أماما في السنة ، قال له : لو ان صبيا مات فرأى منزلة رفيعة لبالغ مسلم فقال يارب لم تدم حياتي حتى أبلغ فأجتهد فانال مثله ؟ قال يقول الله تعالى

(١) اشتهر عند علماء الكلام أن المناظرة التي جرت بين الجبائي أحد رءوس المعتزلة وتلميذه - يومذاك - الشيخ أبي الحسن الأشعرى كانت في شأن ثلاثة أخوة مات أحدهم صغيرا وشب الثاني على الطاعة وكبر الثالث في المعصية قال أبو الحسن : ما تقول في أخوة ثلاثة من شأنهم كيت وكيت ؟ فقال الجبائي : أما الصغير فلا يثاب ولا يعاقب ، وأما الكبير الذي نشأ مطيعا فيثاب ، وأما الثالث فيعاقب ، قال أبو الحسن : فان قال الذي مات صغيرا لربه : يارب هلا عمرتني فأعمل صالحا فأدخل الجنة كما دخلها أخي المطيع ! قال الجبائي فيقول له ربه : كنت أعلم انك لو عمرت لفسقت وأفسدت فدخلت النار قال أبو الحسن : فان قال الثالث : يارب لم عمرتني ولم تمتني صغيرا لئلا أذنب فلا أدخل النار ؟ فبهت الجبائي وعجز عن الجواب ، فترك الأشعرى مذهبه ، وكان هذا أول ما خالف فيه الأشعرى المعتزلة ثم اشتغل من بعد ذلك بهدم قواعدهم وتشديد مباني الحق

له : علمت أنك لو بلغت عصيت فكان الأصلح لك الموت في الصبا ، فقال : فينادى الكفار من دركات لظى يا إلهنا أما علمت أنا اذا بلغنا عصينا فهلا أمتنا في الصبا ؟ ! فانقطع الجبائي وتاب الإمام الأشعري ، واستغنيناهما هذا عما ذكره في الأصل السابع الأصل الخامس : في الحسن والقبح العقليين ، لانزاع في<sup>(١)</sup> استقلال العقل بأدراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص

(١) اعلم أنه قد كثر الكلام في هذا الأصل ، وتشعبت فيه مناحي الجدل ، وطال القول في أصل الدعوى وبيان مكان النزاع منها والاستدلال للرأي الموافق للحق الجارى على طريق أهل الايمان الراجح واليقين الصحيح ، وليس يصح لنا أن نخوض فيما خاض فيه المتكلمون من غير أن نقفك على مقدمة اذا أنت وعيتها وجعلتها نصب عينك<sup>٢</sup> سهل عليك فهم ما بعدها ان شاء الله ، ثم ردفها بذكر الدعوى والنزع فيها والاستدلال لها ، فانه انما كثر الخبط وتتابع اللجاج لأن المتكلمين لم يحصلوا معنى الألفاظ الواقعة في الدعوى واختلاف الاصطلاحات فيها ، وكيف يتخاطب خصمان في أن هذا الشيء حسن أو قبيح مالم يفهما معنى الحسن والقبح ، فلا بد من الوقوف على معنى الحسن والقبح فان هذين اللفظين مشتركان ومشار الأغاليط أجمالهما والوجه في أمثال هذه المباحث أن نطرح الألفاظ ونحصل معانيها في العقل فنقول :

الفعل - بالنظر الى حظ فاعله منه - ينقسم الى ثلاثة أقسام : (الأول)

كالعلم والجهل ؛ ورد الشرع أم لا ؛ وبمعنى ملائمة الغرض وعدمها  
 كقتل زيد بالنسبة الى أعدائه وأوليائه ، وانما النزاع في استقلاله  
 بدركه في حكم الله تعالى : فقلت المعزلة : نعم يجزم العقل بثبوت  
 حكم الله تعالى في الفعل بالمنع على وجه ينتهض سببا للعقاب إذا أدرك

الذى يلائم غرضه ويوافقه ويجرى معه ( الثاني ) الذي ينافر غرضه ولا  
 يلتئم معه ( الثالث ) الذي لا يكون لفاعله فيه غرض يصح أن يوافقه أو  
 ينافره ، وهذا الانقسام مما تشهد بصحته بديهة العقل ولا تجحده ، ولا  
 تستطيع الزيادة عليه ، فان فعل الفاعل الفعل لغرض وكان هذا الفعل  
 يتمشى مع ذلك الغرض ولا يعانده كان الفعل حسنا في حق فاعله ولا معنى  
 لحسنه ألا انه وافق غرضه ، وأن فعله لغرض ولم يكن ملائما لهذا الغرض  
 كان الفعل قبيحا بمعنى أنه منافر للغرض منه ، وأن فعل غير غرض فهو  
 عابث ، وان نظرنا الى غير الفاعل وربطنا الفعل بمن لا يفعله كان حسنا اذا  
 وافقه وقبيحا اذا نافره ، فن وافق واحدا ونافر آخر فهو — بالنظر الى  
 من وافقه — حسن — وبالنظر الى من نافره — قبيح ، فالحسن والقبح  
 أمران اضافيان لتفسيرهما بالموافقة والمخالفة وهما أمران اضافيان ، وربما  
 وافق الفعل الشخص من جهة ونافره من جهة أخرى فهو حسن من الجهة  
 التي وافقه فيها وقبيح من الجهة التي نافره فيها

هذا معنى الحسن والقبح ، وللمتكلمين فيهما اصطلاحات ثلاثة ( الأول )  
 أن الحسن كل ما وافق الغرض عاجلا كان أو آجلا والقبيح خلافه ( الثاني )

قبحة وبثبوت حكمه - جل ذكره - فيه بالإيجاب له والثواب بفعله والعقاب بتركه إذا أدرك حسنه على وجه يستلزم تركه قبحاً كشكر المنعم ، وهذا بناء على أن للفعل في نفسه حسنا وقبحا ذاتين أو لصفة فيه ، قد يستقل بدركهما العقل فيعلم حكم الله تعالى باعتبارهما

أن الحسن هو ما يوافق الغرض في الآخرة وهو الذي حسنه الشارع وحث عليه ووعد بأثابة فاعله والقبیح خلافه ( الثالث ) أن الحسن هو فعل الله كيفما كان مع أنه لا غرض في حقه بمعنى أنه لا تبعة عليه فيه ولا لأئمة وأنه يفعل في ملكه — الذي لا يساهم فيه — ما يشاء

هذا كلام الامام الحجة في تفسير الحسن والقبیح وبيان منشأ الخلاف بين المتكلمين ، وأنت تراه قد جعل محط الخلاف بينهم في متعلق الغرض وعنده أنه لا خلاف بين أحد من المتكلمين في أن الشيء الحسن هو الذي يوافق الغرض والشيء القبیح هو الذي لا يوافقه وإنما الخلاف بينهم في هذا الغرض هل هو عام بحيث يتناول الدينوى والأخروى أو هو خاص بالأخروى على ما سبق تمسيره ، وقال غير الامام الحجة : إن الحسن والقبیح يطلقان عند أهل الحق — باعتبارات ثلاثة اضافية غير حقيقية ( الأول ) أن الحسن هو ما وافق الغرض والقبیح ما خالفه وليس ذلك أمرا ذاتيا لاختلافه وتبدله بالنسبة الى اختلاف الأغراض بخلاف اتصاف المحل بالسواد والبياض مثلا ( الثانى ) أن الحسن ما أمر به الشارع وأثنى على فاعله والقبیح بخلافه وذلك أيضا مما يختلف باختلاف ورود أمر

فيه ، وقد لا فلا يحكم بشئ حتى يرد الشرع ، كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال ، وقالت الاشاعرة قاطبة : ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح وإنما حسنه ورود الشرع بإطلاقه وقبحه وروده بحظره ، وإذا ورد بذلك فحسنه أو قبحناه -

الشارع في الأفعال ( الثالث ) أن الحسن ما فاعله - مع العلم به ، والقدرة عليه - أن يفعله ومعنى هذا أنه لا حرج عليه في فعله ، والقبح في مقابله وظاهر أن هذا أيضا مما يختلف باختلاف الاحوال ، وذهب المعتزلة والكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية الى أن الأفعال تنقسم الى حسنة وقبيحة لدواتها لكن منها ما يدرك حسنه وقبحه : بضرورة العقل كحسن الأيمان وقبح الكفران ، أو بنظره كحسن الصدق المضر وقبح الكذب النافع ، أو بالسمع كحسن العبادات ، فقد جعل الخلاف راجعا الى أن الحسن هل هو صفة ذاتية للشيء أو هو أمر اضافي ليس لازما له ، وقد يعود الكلامان الى بعضهما مع شيء من التمحل ، وقد جعل مؤلف الكتاب الخلاف دأرا على أنه هل يستقل العقل بدرك الحسن في لفعل فيحكم بأنه حسن أو لا يستقل بذلك فيتوقف حتى يرد الشرع بحسنه أو قبحه ، وأنت - إذا تأملت - ترى أن استقلال العقل وعدم استقلاله أمر آخر يتفرع على الحسن والقبح ولذلك فانه قد قال أخيرا « وهذا بناء على أن للفعل في نفسه حسنا وقبحا ذاتيين أو لصفة فيه » وجعل صاحب المواقف - بعد أن نفى الخلاف في المعنيين الأولين اللذين ذكرهما المؤلف - محل النزاع في الحسن

بهذا المعنى - فحله - بعد ورود الشرع ، بالنسبة الى الوصفين -  
 كحاله قبل وروده ، فلا يجب قبل البعثة شئ لا إيمان ولا غيره ،  
 ولا يحرم كفر ، وقالت الحنفية قاءبة بثبوت الحسن والقبح  
 للفعل على الوجه الذى قالته المعتزلة ، ثم اتفقوا على نفي ما بنته

بمعنى الذى يتعلق به الثواب والمدح ، وفى القبيح بمعنى الذى يتعلق به  
 العقاب والذم

إذا تبين لك هذا فاعلم ان الخلاف بينهم على مراتب : (المرتبة الأولى)  
 فى ماهية الحسن والقبح (المرتبة الثانية) فى الحاكم هل هو الشرع وحده  
 على معنى أنه قبل وروده فلا حكم ، أو للعقل أن يستبد بالحكم وينفرد  
 ببيانه مدة عدم ورود الشرع ، ومن هذه المرتبة شكر المنعم هل يجب عقلا  
 أو لا يجب حتى يأذن به الشرع

فأما عن المرتبة الأولى فقد علمت مما تقدمنا به اليك ما يقنعك ونحن  
 نزيدك تفصيلا ، فاعلم أن الحسن عند أهل الحق ما لم ينه عنه شرعا كالواجب  
 والمندوب والمباح وكفعل الله سبحانه وتعالى ، وأما فعل البهائم فلا يوصف  
 بالحسن ولا بالقبح اتفاقا ، وأما فعل الصبي فمختلف فيه ، والقبيح ما نهى  
 عنه شرعا نهى تحريم أو تنزيه ، وقال المعتزلة : للشئ فى نفسه - مع قطع النظر  
 عن الشرع - جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله المدح والثواب أو مقبحة  
 مقتضية لاستحقاق فاعله الذم والعقاب ، ثم ان هذه الجهة التى تحسن أو  
 تقبح قد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع

المعتزلة على اثبات الحسن والقبح للفعل : من القول بوجوب الاصلاح  
- على ما قدمناه - ووجوب الرزق ، والثواب على اطاعة ، والعوض  
في ايلام الاطفال والبهائم ، ووجوب العقاب بالمعاصي ان مات بلا  
توبة ، بناء على منع كون مقابلاتها خلافاً للحكمة ، بل ماورد به

وقبح الكذب الضار فان كل أحد يفهم هذا ويحكم به بلا توقف ولا نظر،  
وقد تدرك بالتأمل والنظر كما في حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع  
وقد لا يدركها العقل — لا بضرورة ولا بالنظر — ولكن اذا ورد  
الشرع بالفعل علم أن فيه جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان واذا  
ورد بالترك علم أن في الفعل جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال فأدراك  
الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره  
ونهييه وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما  
إما بضرورته أو بنظره ، ثم اختلف المعتزلة : فذهب الأوائل منهم الى أن  
حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما ، وذهب بعضهم الى  
اثبات صفة حقيقية في الفعل توجب فيه الحسن أو القبح ، وذهب أبو الحسين  
من متأخريهم الى أن في القبيح صفة مقتضية لقبحه وليس في الحسن صفة  
تقتضي حسنه بل مجرد انتفاء الصفة المقبحة منه كاف لثبوت الحسن فيه  
وقد يطول بنا القول اذا نحن حاولنا أن نقفك على أدلة كل فريق ،

فنكتفي بهذه الاماعة ، ونحيلك على المطولات التي وضعت لهذا الغرض  
وأما عن المرتبة الثانية : فاعلم أنهم اتفقوا على استقلال العقل بادراك  
الحسن والقبيح اذا فسرنا الحسن بأنه صفة الكمال والقبيح بأنه صفة

السمع : من وعد الرزق ، والثواب على الطاعة ، وألم المؤمن وطفله ، حتى الشوكة يشاكها محض فضل وتطول منه ، لا بد من وجوده لو عده ، لا نحصى ثناء عليه سبحانه ، هو كما أثنى على نفسه ، وما لم يرد به سمع كتعويض البهائم لم نحكم بوقوعه ، وان جوزناه على

النقص ، وكذلك اذا فسرنا الحسن بأنه الفعل الذى يلائم الغرض والقبیح بأنه الفعل الذى يخالف الغرض ، واختلفوا - فى استقلال العقل بادراك الحسن والقبیح - اذا نحن فسرنا الحسن بأنه الفعل الذى يتعلق به الممدح والثواب ، والقبیح بأنه الفعل الذى يتعلق به الذم والعقاب ، وينحصر الخلاف بينهم فى ثلاثة مذاهب ( المذهب الأول ) أنه لا يمكن أن يقضى العقل فى فعل من أفعال العقلاء بحكم قبل ورود الشرع بتقرير الحكم فى هذا الفعل ، وهذا مذهب الأشاعرة ( المذهب الثانى ) وهو ما جرى عليه المعتزلة : أن الأفعال الاختيارية تنقسم الى ما يحسنه العقل والى ما يقبحه والى ما لم يقض العقل فيه ، فما حسنه العقل : ان استوى فعله وتركه فى النفع والضرر سموه مباحا ، وأن ترجح فعله على تركه فان لحق الذم بتركه سموه واجبا سواء أكان مقصودا لنفسه كالايمان أو لغيره كالنظر المؤدى الى معرفة الله تعالى ، وان لم يلحق الذم بتركه سموه مندوبا ، وما قبحه العقل : ان التحقق الذم بفعله سموه حراما ، وان لم يتحقق بفعله ذم فهو مكروه ، واختلفت كلمتهم فيما وقف فيه العقل فلم يقض بحسنه كما لم يقض بذمه : فمنهم من حظره ، ومنهم من أباحه ، ومنهم من وقف عن الأمرين ، وقالوا : ان هذه الأنواع كلها يقضى فيها العقل بمجردة وبدون حاجة الى توقيف الشرع له ، بل



ماسند كره ، ولا أعلم أحد آمنهم جوز تكليف ما لا يطاق ، واختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتهما في فعل <sup>لحسن الظن</sup> حكم الله في ذلك الفعل تكليفي : فقال الاستاذ أبو منصور وعامة مشايخ سمرقند : نعم وجوب الايمان بالله ، وتعظيمه ، وحرمة نسبة ما هو شنيع اليه ، وتصديق النبي عليه السلام ، وهو معنى شكر المنعم ، وروى في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله : « لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض » وعنه : « لو لم يبعث الله رسولا لوجب على

استوجبوا — اذا جاء الشرع — أن يجيء على وفق ما اقتضاه العقل ، واستنزموا أنه يجب على الله ألا يفعل القبيح الذي قضى لعقل بقبحه ، وأنه يجب على الله أن يخلق الخلق ، وأن يكلفهم ، وأن يثيب طائعهم ، وأن يعاقب عاصيهم ، وأن يفعل لهم ما هو الأصلاح لهم ، وأن يعوض عن الآلام ، الى آخر ما ذكرناه لك مفصلا في تعليقاتنا على الأصل السابق ، ( المذهب الثالث ) وهو مختار أبي منصور المتريدي ومن تبع طريقه ، وهو الذي فهمه بعض العلماء من كلام أبي حنيفة ، وملخصه أن العقل قد يستقل بأدراك الحسن والقبح فيدرك القبح المناسب لترتب حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينتهض معه الاتيان به سببا لعقاب ، ويدرك الحسن المناسب لترتب حكم الله تعالى في الفعل بالايجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه ، وليس يخفى عليك أن هذا القول — وان كان في ظاهره ما يوافق مذهب المعتزلة — يخالف مذهب اليه المعتزلة من وجوه : ( أحدها ) أن

الخلاق معرفته بمقولهم » ونقل هؤلاء مذهب المعتزلة على خلاف  
المهيع الأول ، قالوا : العقل عندهم اذا أدرك الحسن والقبح بوجوب  
بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاها ، وعندنا الموجب هو الله تعالى  
والعقل آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة إطلاعه على الحسن والقبح  
الكائنين في الفعل ، وأشار بعضهم الى أن مأخذ هذا النقل عنهم  
قولهم بوجوب الأصلاح عليه - تعالى عن ذلك - فانه إذا أدرك  
العقل القبح أوجب عدم وجوده منه تعالى ، قلنا : بل إذا علمه

المعتزلة قد قرروا أن العقل يدرك الحسن أو القبح في الفعل ويدرك الحكم  
المرتب على أحدهما من غير توقف على الشرع ، والماتريديّة قالوا العقل  
يدرك الحسن أو القبح ولا يقضي في شيء بمقتضى ما أدركه بل ينتظر  
ورود الشرع بهذا القضاء ، فالعقل - عند المعتزلة - حاكم ، وعند الماتريديّة  
آلة للبيان وسبب للحكم ، ( الوجه الثاني ) أن الماتريديّة لم يقولوا بما قال به  
المعتزلة مما استلزمه كلامهم ( الوجه الثالث ) أن العقل مدرك للحسن والقبح  
في جميع الأفعال عند المعتزلة على الوجه الذي قررناه وعند الماتريديّة لا يدركها  
في جميع الأفعال وإنما يدركهما في بعضها دون البعض ، وسيتكلم المؤلف  
على هذا فتفتن به ، ومما هو مندرج في هذه المرتبة شكر المنعم : فقال أهل  
الحق ان شكر المنعم لا يجب عقلا بل ينتظر ورود السمع بوجوبه ، وخالف  
في ذلك المعتزلة فقالوا يجب عقلا ، ونحن نجعل لك لاستدل لهذا كله مخافة  
أن يطول بنا القول ، فنقول :

عندهم علم وجوبه الثابت في نفس الأمر ، أعني استحالة عدمه على زعمهم ، فالحاصل أن العقل اذا أدرك الحسن على الوجه الذي ذكرنا في فعل يصح نسبته اليه تعالى وإلى العباد كإيصال رزق الفقير أدرك وجوب وقوعه منه سبحانه ، أي لا بد منه لاستحالة غيره ، وأدرك أمره سبحانه عباده بذلك الحسن كالزكاة بناء على اختيارهم ، بخلاف وجوبه عليه بالمعنى الذي قالوا ، حيث لا يمكن ترك مقتضاه ، وإن كان لا يليق نسبته إلا إلى العباد أدرك انفرادة تعالى بإيجابه عليهم ، فظهر

استدل أهل الحق — على أن الحاكم على جميع الأفعال هو الله وأن العقل لا يستبد بآثبات شيء من الأحكام ، وأنه لا يجب شكر الله ولا معرفته حتى يأذن بهما — بوجوه : ( الأول ) إن العقل ان أوجب النظر وطلب المعرفة — مع عترافه بأن ذلك مما لا فائدة فيه ، ولا نفع من وراءه عاجلاً أو آجلاً — فهو عبث يستدعيه الجهل ولا يأمر به العقل ، وإن كان يأمر بذلك ويوجبه — ارتقاباً للفائدة ، ورجاء للنفع — فأما أن يظن هذه الفائدة عائدة على المعبود وراجعة إليه — سبحانه وتعالى — وهو خطأ وضلال وإما أن يظنها راجعة إلى العبد منتهية إليه ، ولا يخلو من أن يحسب رجوعها في الحال أو في المآل : أما في الحال فهو — لعدم دوامه — تعب ليس وراءه كبير فائدة ، وأما في المآل فهو ظن لا دليل عليه ، إذ الغرض أنه لم يخبر به ممن لا يجوز كذبه ، ولعله لا يثاب بل يعاقب على فعله ، فالحكم بالثواب حماقة لا أصل لها

ان ليس للعقل سوى إدراك الحكم ، وقال أئمة بخارى منهم : لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة كقول الاشاعرة ، وحملوا المروى عن أبي حنيفة على ما بعد البعثة ، وهو ممكن في العبار ذالاولى دون الثانية ، بعد قولهم بأن للفعل صفة الحسن والقبح ، اذ لا يمتنع عقلا أن لا يأمر البارى بالايمان ولا يشيب عليه وان كان حسناً ولا ينهى سبحانه عن الكفر ولا يعاقب عليه وان كان قبيحاً ، والحاصل أن لا يمتنع عدم التكليف عقلا ، اذ لا يحتاج سبحانه الى الطاعة ويستكثر بها ويرتاح

الثانى أن شغل العبد نفسه بذلك تصرف فى فكره وقلبه وصرف لنفسه عن الملاذ والشهوات ، وهو عبد مريبوب خلقت فيه شهوة وممكن من الملاذ ، فأى صارف صرفه عن هذا ؟ ولعل المقصود من خلقه أن يشتغل بشهوات نفسه ، واستيفاء نعم الله تعالى ، ولا يتعب نفسه فيما لا فائدة لله فيه !

الثالث : أن الانسان لو أراد أن يشكر ملكا من الملوك على نعمة أسداها اليه فبحث عن صفاته وأخلاقه ومكانه وموضع نومه مع أهله وجميع أسرار الباطنة لما استحق بذلك إلا القتل إذ ماله ولهذا الفضول ومن هو حتى يبحث عن أسرار الملوك وصفاتهم وأفعالهم وأخلاقهم ولما ذلا يشتغل بما يهمه ويعنيه ؟! فالذى يطلب معرفة الله تعالى — من غير أن يتدب الي ذلك — كأنه يطلب تعرف دقائق صفات الله تعالى وأفعاله وحكمته وأسراره فى أفعاله وكل ذلك مما لا يؤهل له الا من كان له منصب فمن أين عرف هذا الفضولى أنه مستحق لهذه المكانة مستأهل لتلك المنزلة ؟

لشكر ، ولا يتضرر بالمعصية ولا يأخذه حنق فيتشفى بالعقاب ،  
على أن تسميتها طاعة ومعصية تجوز إذ هما فرع الأمر والنهي ، بل  
يجوز العقل العقاب بذكر اسمه شكراً له ، فلو لا أنه أطلق بفضله  
ذكر اسمه سمعاً ووعد عليه تخاف من التبع لعقله عظمة كبريائه  
وجلاله من أن يسميه إذ يرى أنه أحقر من ذلك ، فسبحان من  
تقرب إلى خلقه بفضله وعظيم برّه ، وإذا لم يوجب العقل ذلك لم يبق  
إلا السمع ، وقد قال الله تعالى : « وما كنا معذنين حتى نبعث  
رسولاً » نفي العذاب مطلقاً ، فتخصيصه بعذاب الدنيا خلاف اللفظ  
بلا موجب ، وقال سبحانه في شأن الكفرة : « كلما ألقى فيها فوج  
سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير » وفي أخرى : « ألم يأتكم رسل منكم »  
بل بموجب عقلي ، وهو أن أول الواجبات كالنظر لو لم يكن عقلياً  
لزم إلخام الأنبياء ، وإذا وجب عقلاً <sup>(١)</sup> وجب الإيمان عقلاً لأن

( ١ ) هذا اعتراض ورد على الأشاعرة ومن وافقهم من الحنفية ،  
وتقريره أن يقال لهم : لو لم يكن العقل مدركا وحاكماً لأدي ذلك إلى  
إلخام الرسول فإنه إذا جاء بالمعجزة وقال انظروا فيها فلمخاطب أن يقول  
له : إن لم يكن النظر واجباً فلا أقدم عليه ، وإن كان واجباً فيستحيل أن  
يكون مدركه العقل في حين أن العقل لا يوجب ، ويستحيل أن يكون مدركه الشرع

العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح ، وأما الملازمة فلا أنه لو لم يجب  
 إلا بالشرع فقال المكلف لا يجب عليّ النظر بالعقل ، والشرع لا  
 يثبت في حقّ إلا بالنظر ، ولا أنظر - : لزم إغفامهم ، قلنا : هذا  
 كقول قائل لو أقف : وراءك سبع ، فإن لم تنزعج عن مكانك فذلك ،  
 وإن نظرت وراءك عرفت صدق قولي ، فيقول الواقف : لا يثبت  
 صدقك ما لم ألتفت ، ولا لتفت ولا أنظر ما لم يثبت صدقك ، فيدل هذا  
 على حماقة هذا القائل وتهدفه لئلا ، ولا ضرر فيه على المرشد ، فكذلك  
 النبي <sup>(١)</sup> يقول وراءكم الموت ودونه النيران إن لم تصدقوني بالالتفات

والشرع لا يثبت إلا بالنظر في المعجزة ، ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع ،  
 فيؤدي ذلك إلى أن لا تظهر صحة النبوة أصلاً ، وبعبارة أخرى : أنه —  
 إذا لم يكن للعقل أن يثبت — لزم الدور في إثبات صدق النبي ، وذلك  
 لأن النظر فيها وإثباتها بالمعجزة متوقف على الشرع لأنه لا حكم إلا له ،  
 والأخذ بالشرع متوقف على صحة النبوة وصدق الإعجاز لتمييز النبي من  
 المتنبّي ، فتوقف كل واحد منهما على الآخر

( ١ ) هذا إشارة إلى جواب الاعتراض السابق ، وبيان أنه يتوقف على  
 إظهار معنى الوجوب ، وهو ترجيح جانب الفعل على الترك بدفع ضرر  
 موهوم في الترك أو معلوم ، وإذا كان هذا هو الوجوب فالموجب هو المرجح  
 وهو الله تعالى فإنه إذا ناط العقاب بترك النظر رجح فعله على تركه ، ومعنى

الى معجزاتي ، فمن التفت عرف صدقي ومن لأهلك ، فالشرع يحذر  
عن النار ، والعقل يفيد فهم الخطاب فيجوز مايقول ، والطبع  
يستحث على الحذر من الضرر ، وقد يقال : مجرد التجويز المذكور

قول النبي صلى الله عليه وسلم : إنه واجب — : أنه مرجح بترجيح الله  
تعالى في ربطه العقاب بأحدهما ، وأما المدرك فعبارة عن جهة معرفة الوجوب  
لا عن نفس الوجوب وليس شرط الواجب أن يكون وجوبه معلوما ، بل  
شرطه أن يكون علمه ممكنا لمن أراده ، اذا تقرر هذا فاعلم أن دعوة النبي  
لمن أرسل اليهم معناها أنه يقول لهم : ان الكفر سم مهلك والايمان شفاء  
مسعد — بأن جعل الله تعالى أحدهما مسعدا والآخر مهلكا — ويقول  
أيضا : واست أوجب عليكم شيئا فان الايجاب هو الترجيح ، والمرجح هو  
الله تعالى ، وانما أنا مخبر عن كون الكفر سماً والايمان شفاء ، ومرشد الى  
الطريق الذي يتبين به صدقي وهو النظر في المعجزة فان سلكتم هذا  
الطريق عرفتم ونجوت وان تركتموه هلكتم ، ومثاله طبيب انتهى الى  
مريض وهو متردد بين دواءين قد وضعا بين يديه فقال له : أما هذا فلا  
تتناوله فانه مهلك للحيوان ، وأنت قادر على معرفته بأن تطعمه هذا السنور  
فيموت على الفور فيظهر لك ماقلته ، وأما هذا ففيه شفاؤك وأنت قادر على  
على معرفته بالتجربة وذلك بأن تشر به فتبرأ وليس يضيرني ولا يضير من  
علمني الطب أن تهلك كما أنه لا ينفعني ولا ينفعه أن تبرأ ، فعند هذا لو سأله  
المريض : يجب على هذا بقولك أم بالعقل ؟ وما لم يظهر لي هذا لم اشتغل

ليس ملزوماً عقلياً للنظر ولا استحثاث الطبع بل قد لا ينساق اليه بغلبة الشهوة مع قوة النفس وسهوها ويعود المحذور ، فقد يجاب بل مقتضى ما ذكرتم وجوب النظر المستلزم لوجوب الإيمان عند دعوة النبي ، وبه نقول ، وهو لا يفيد وجوبه بلا دعوة ولا أخبار أحده وهو مطلوبكم ، والحاصل أن كل الوجوبات تثبت ابتداء

بالتجربة — : كان مهلكاً نفسه ولم يكن على الطبيب ضرر ، فكذلك النبي قد أخبره الله تعالى بأن الطاعة شفاء والمعصية داء وأن الإيمان مسعد والكفر مهلك وأخبره بأنه غنى عن العالمين — سعدوا أم شقوا — فانما شأن الرسول أن يبلغ ويرشد إلى طريق المعرفة ثم ينصرف فمن نظر فلنفسه بنى الخير ومن قصر فعلى نفسه جنى ، والذي يكشف عنك الغطاء في هذا أمر : هو أن الوجوب — كما ظهر لك — عبارة عن نوع رجحان في الفعل ، والموجب هو الله تعالى لأنه هو المرجح ، والرسول مخبر عن الترجيح ، والمعجزة دليل على صدقه في الخبر ، والنظر سبب في معرفة الصدق ، والعقل آلة النظر ، والفهم معني الخبر ، والطبع مستحث على الحذر بعد فهم المحذر منه بالعقل ، فلا بد من طبع تخالفه العقوبة ويوافقه الثواب الموعود ليكون مستحث ، ولكن لا يستحث ما لم يفهم المحذر منه ولم يقدره ظناً أو علماً ، ولا يفهم الترجيح بنفسه بل بسماعه من الرسول ، والرسول لا يرجح الفعل على الترك بنفسه بل هو مخبر عن الله تعالى ، وصدق خبره إنما يبين بالمعجزة ، والمعجزة لا تدل إلا بالنظر ، والنظر إنما يتأني بالعقل



جبراً بحكم المالكية ، ولكن يتوقف تعاقبها على فهم الخطاب بالأبلاغ ،  
 وقد تحقق كل ذلك في حق من أخبره بذلك مخبر لا تتفاء الغفلة  
 بذلك ، غير أن هذا التعقيد في غير الواجب - الذي هو النظر في  
 دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة من الواجبات - يتحقق بعد ثبوت  
 صدقه في دعوى النبوة ، وأما فيه نفسه فبمجرد الإخبار به ، لا  
 يعذر في عدم الالتفات إليه بعد ما جمع له من الأبلاغ وآلة الفهم -  
 وهو العقل المجوز لما ادعاه - لأنه جرى على خلاف مقتضى نعمة  
 العقل فلا يعتذر فيه ، وثمرته هذا الخلاف في من لم يبلغه دعوة رسول  
 فلم يؤمن حتى مات : يخلد في النار على قول المعتزلة والفريق الأول  
 من الحنفية ، دون الفريق الثاني منهم والأشاعرة ، وإذا لم يكن  
 مخاطباً بالأسلام عند هؤلاء فأسلم هل يصح إسلامه؟ عند الحنفية  
 نعم كإسلام الصبي الذي يعقل معنى الإسلام والتكليف ، وذكر بعض  
 مشايخ الحنفية أنه سمع أبا الخطاب - من مشايخ الشافعية - يقول :  
 لا يصح إيمان من لم تبلغه دعوة كإيمان الصبي عندهم ، والنظر في أصل  
 المسئلة - أعني أن للفعل صفة الحسن والقبح في نفسه - طويل لا  
 يليق بهذا المختصر

ومن فروع هذا الأصل ما ذكره الحجة - وهو مضمون الأصل الخامس - حيث قال : يجوز <sup>(١)</sup> لله أن يكلف عباده ما لا يطيقونه ، خلافا للمعتزلة ، ولو لم يجز لاستحال سؤال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا : « ربنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به » ولأنه تعالى أخبر نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم بأن أبا جهل لا يصدق ثم أمره

( ١ ) ندعى هنا « أن لله تعالى أن يكلف العباد : ما يطيقونه ، وما لا يطيقونه » ونخالفنا في ذلك المعتزلة فقد ذهبوا الى إنكار أنه يجوز لله — سبحانه — أن يكلف عباده بما لا يطيقونه ، والكلام في هذا يستدعي بيان معنى التكليف أولاً ، ثم نبين موضع الاتفاق وموضع الاختلاف ، فأما أولاً : فاعلم أن للتكليف في نفسه حقيقة ، وله مصدر يصدر عنه ، وله مورد يرد عليه ، وله شرط ، وله متعلق ، فحقيقته أنه كلام يصدر عن يفهم الى من يفهم في أمر يفهم بحيث يكون المخاطب به أدنى حالا من المخاطب ( الأول بفتح الطاء والثاني بكسرها ) ومصدره المكلف — بكسر اللام — ومورده المكلف — بفتح اللام — ويشترط في الأول أن يكون متكلماً من قبيل أن التكليف كلام فليس يمكن أن يحصل إلا من متكلم ، ويشترط في الثاني أن يكون فاعلاً للكلام فالكلام مع الجماد والمجنون لا يسمى خطاباً ولا تكليفاً ، وشرط التكليف أن يكون مفهوماً فقط ، وهل يشترط فيه أن يكون بأمر ممكن في قدرة المكلف أن يحصله أولاً يشترط فيه ذلك ؟ هذا هو محل الاختلاف . وقد علمت أن المتكلمين في ذلك على فرقتين : الأولى لا تشترط

بأن يصدق في جميع أقواله وكان من جملة أقواله أنه لا يصدق  
فكيف يصدق في أنه لا يصدق هذا محال . اهـ

ولا يخفى أن الدليل الأول ليس في محل النزاع وهو التكليف  
إذ عند القائلين بامتناعه يجوز أن يحمله جبلا فيموت ، أما عند  
المعتزلة فبناء على جواز أنواع الأيلام بقصد العوض وجوبا ، وأما

أكثر من كونه مفهوما وهم الجماعة من أهل الحق ، والثانية تشترط — فوق  
اشتراط الفهم — أن يكون المكلف به أمرا ممكنا وهم المعتزلة ، واعلم أن مالا  
يطاق على مراتب : ( أدناها ) أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو تعلق  
إرادته أو إخباره بعدم وقوعه والتكليف بهذا جائز بل وقع إجماعا فانه لو لم  
يكن كذلك لما كان العاصي بكفره أو فسقه مكلفا بالإيمان وترك الكبائر ،  
بل يلزم عليه ألا يكون ترك المأمور به عاصيا أصلا وهذه اللوازم قد علم  
بطلانها من الدين بالضرورة ، ( وأقصاها ) أن يمتنع الفعل لنفس مفهومه  
وذلك كالجمع بين الضدين وقلب الحقائق وإعدام القديم ، وقد اختلف  
العلماء في تصور هذا النوع ، فمنهم : من قل بإمكان تصويره معللا بأنه لو لم  
يمكن تصويره لما أمكن الحكم عليه بأنه ممتنع التصوُّه أو ممتنع الطلب أو  
نحوها فتمد علم أن الحكم على الشيء متفرع على إدراكه وتصورده ، ومنهم  
من قال بامتناع تصويره زاعما أن طلبه يتوقف على تصويره واقعا من قبيل  
أن الطاب لبثت شيء لا بد أن يتصور أولا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق  
طلبه به ثم يطلبه بعد هذا التصور ، وتصور هذا النوع على وجه الوقوع

عند الحنفية المانعين منه أيضاً فتفضيلاً بحكم وعده على المصائب ، ولا يجوز أن يكلفه أن يحمل جبلاً بحيث إذا لم يفعل يعاقب قال تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » وعن هذا النص ذهب المحققون - ممن جوزه عقلاً - من الأشاعرة إلى امتناعه سمعاً وإن جاز عقلاً ، وإيرادنا لهذا النص لا يبطال الدليل الثاني ، فإنه لو صح بجميع

والثبوت — ممتنع وذلك لأن ماهيته وحقيقته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوراً له بل هو تصور لشيء آخر ويقرب هذا منك أن تنظر في حال من يريد أن يتصور أربعة بعنوان كونها عدداً غير زدوحي فهل ترى أنه يكون متصوراً للاربعة؟ وإذا علمت هذا فاعلم أن العلماء قد اختلفوا في جواز التكليف بهذا النوع فمن ذهب إلى أنه ممكن التصور أجاز التكليف به ، ومن ذهب إلى أنه مستحيل التصور منع التكليف به (والمرتبة الثالثة الوسطى) وهي أن يمتنع الفعل لا لذاته ولا لعلم الله بعدم وقوعه ونحوه ، بل لأن القدرة الحادثة — وهي قدرة العبد — لا تتعلق به في العادة : بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به أصلاً وذلك كخلق الجسم ، أو يكون من جنس ما تتعلق به لكنه من نوع أو صنف لا تتعلق به وذلك كحمل الجبل والطيران إلى السماء ، وهذا محل الخلاف الذي يقصده المؤلفون باطلاق مالا يطاق ، والقول فيه من جهتين : ( الأولى ) هل يجوز التكليف به أو لا يجوز ، ( والثانية ) بعد القول بجوازه هل وقع التكليف به أو لم يقع ، أما الثانية فقد اتفقوا جميعاً على أنه تعالى لم

مقدماته لزم وقوعه وهو خلاف صريح النص ، لا للاستدلال على عدم جوازه منه تعالى لأن ذلك بحث عقلي مبنى على أن العقل يستقل بدرك صفة الكمال وضدها كما سندكره في آخر هذا الفصل فهذا نقض اجمالى ، والحل أن المراد بما لا يطاق المستحيل لذاته أو في العادة ، كما ذكرناه في التكليف بحمل جبل ، أما المستحيل باعتبار

يكلف أحدا بما لا يطيقه عادة وسندهم في هذا شيثان : الأول الاستقراء ، والثانى خبره تعالى الممتنع كذبه وهو قوله جل شأنه : « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » وأما الأولى فقد ذهب أهل الحق إلى تجويزه ومنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم ، وهذا هو الحق فى تقرير الموضوع وبيان مواضع الاتفاق فيه والاختلاف ، ومنه يتبين لك أن استدلال جماعة من أهل الحق — على جواز التكليف بما لا يطاق رداً على المعتزلة — بأن الله تعالى قد كلف أبا جهل بالإيمان وكلف العصاة بالطاعة — : أمر ليس وارداً على محل متنازع فيه لأنهم متفقون على جواز ذلك ، واستدل الامام الحجة على هذا الأصل فقال : « وبرهان جواز ذلك أن استحالاته لا تخلو : إما أن تكون لا متنازع تصوراتها كاجتماع السواد والبياض ، أو لأجل الاستقباح ، وباطل أن يكون امتناعه لذاته فإن السواد والبياض لا يمكن أن يفرض مجتمعاً وفرض هذا ممكن ، إذ التكليف لا يخلو : إما أن يكون لفظاً وهو مذهب الخصم — وليس بمستحيل أن يقول الرجل لعبده الزمن : قم ، فهو — على مذهبهم — أظهر ، وأما نحن فانا نعتقد أنه اقتضاء يقوم

سبق العلم الأزلى بعدم وقوعه لعدم امتثاله مختاراً وهو مما يدخل تحت قدرة العبد عادة فلا خلاف في وقوعه كتكليف أبي جهل وغيره من الكفرة بالآيمان مع العلم بعدم إيمانه والأخبار به ، لما تقدم من أنه لا أثر للعلم في سلب قدرة المكلف ولا جبره على المخالفة ومن فروعه أيضاً - وهو مضمون الأصل السادس - أن لله تعالى إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ولا ثواب لاحق خلافاً للمعتزلة<sup>(١)</sup> حيث لم يجوزوا ذلك إلا بعوض أو جرم وإلا لكان ظالماً غير لائق بالحكمة ولذلك أوجبوا أن يقتصر لبعض

بالنفس ، وكما يتصور أن يقوم اقتضاء القيام بالنفس من قادر فيتصور ذلك من عاجز ، بل ربما يقوم بنفسه من قادر ثم يبق ذلك الاقتضاء ونظر الزمانة والسيد لا يدري ويكون الاقتضاء قائماً بذاته وهو اقتضاء قائم من عاجز في علم الله تعالى وإن لم يكن معلوماً عند المقتضى فإن علمه لا يحيل بقاء الاقتضاء مع العلم بالعجز عن الوفاء ، وباطل أن يقال بطلان ذلك من جهة الاستحسان فإن كلامنا في حق الله تعالى وذلك باطل في حقه لتنزهه عن الأغراض ورجوع ذلك إلى الأغراض ، أما الانسان العاقل المضبوط بغالب الأمر فقد يستتبع ذلك ، وليس ما يستتبع من العبد يستتبع من الله تعالى . . اهـ »

(١) ندعى هنا : « أن الله تعالى قادر على إيلام الحيوان البريء الذي

الحيوانات من بعض ، قلنا : الظلم التصرف في غير الملك  
ويدل على جواز ذلك وقوعه وهو ما يشاهد من أنواع البلاء  
بالحيوانات من الذبح والعقر ونحوه ولم يتقدم لها جريمة ، فأن قالوا  
إنه تعالى يحشرها ويجازيها إما في الموقف أو في الجنة بأن تدخل في  
صور حسنة يلتذ برؤيتها أهل الجنة أو في جنة تخصها على حسب  
مذاهبهم في ذلك قلنا : ذلك لا يوجب العقل فأن جوزوه ولم يرد به  
سمع فلا يجوز الجزم به ، وما ورد من الاقتصاص للشاة الجاء من  
الشاة القرناء - ان ثبت ، وهو أن يدخل الله تعالى أقصاصا أو يقتص  
فان ذلك لا يمنع العقل عندنا لكن لا نوجب منه تعالى وإن لم يثبت  
كفينا أمره

واعلم أن الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق

لم يقدم جريمة ولا سلف جناية وليس يلزم عليه ثواب « ويخالفنا في  
ذلك المعتزلة ، بنوه على ماسبق تبينه من الحسن والقبح ، وزعموا أن مثل  
هذا الذي ندعيه قبيح والله تعالى منزعه عنه ولقد ذكرنا لك فيما أسلفنا ما  
يكفي لنقض هذا المدعى ولكننا نتكلم هنا فزيدك إيضاحا ، وقد لزمهم -  
بناء على هذا - أن يدعوا أن كل برغوث ونملة أو ذى بعرك أو صدمة فان  
الله عز وجل يجب عليه أن يحشره ويثيبه عليه بثواب ، وذهب جماعة إلى

فهم - لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في الطاعة مخالفا لهوى نفسه في رضا مولاه - أ منع ، بمعنى أنه يتعالى عن ذلك ، فهو من باب التنزيهات ، إذ التسوية بين المسيء والمحسن غير لائق بالحكمة في فطر سائر العقول ، وقد نص الله تعالى على قبجه حيث قال : «أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون » فجعله سيئا لهذا في التجويز عليه وعدمه ، أما الوقوع فقطوع بعدمه ، غير أنه عند الأشاعرة للوعد بخلافه وعند الحنفية وغيرهم لذلك ولقبح خلافه ، وقد تقدم أن محل الاتفاق في الحسن والقبح العقليين إدراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة الكمال ، وكثيرا ما يذهل أكابر الأشاعرة عن محل النزاع في مسئلتى التحسين

أن أرواحها تعود بالتناسخ إلى أبدان أخرى وينالها من اللذة ما يقابل تعبها ، وهذا كلام من الفساد بحيث لا يحتاج إلى نقضه أو إقامة البرهان على ما يخالفه إذ تكفى النظرة العجلى في دفعه والالتيان على قواعده بالهدم ، ولكننا لا نرى بأسا من إزالة ما قد يحيك بصدرك فيلبس عليك ، فنقول : أما إيلام البريء عن الجناية من الحيوان والأطفال والمجانين فمقدور وهو واقع نشأه ونحس به فيبقى قول الخصم — إن ذلك يوجب عليه الحشر



والتقبيح العقليين ، لكثرة ما يشعرون في النفس أن لا حكم للعقل بحسن ولا قبح ، فذهب عن خاطرهم محل الاتفاق حتى تحيز كثير منهم في الحكم باستحالة الكذب عليه لأنه نقص لما ألزم القائلون <sup>الإنشائية</sup> بنفي الكلام النفسي القديم الكذب على تقدير قدمه - في الأخبارات ، وهو مستحيل عليه لأنه نقص ، حتى قال بعضهم - ونعوذ بالله مما قال - : لا يتم استحالة النقص عليه إلا على رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلي ، وقال إمام الحرمين : لا يمكن التمسك في تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب بكونه نقصا لأن الكذب عندنا لا يقبح لعينه ، وقال صاحب التلخيص : الحكم بأن الكذب نقص : إن كان عقليا كان قولا بحسن الأشياء وقبحها عقلا ، وإن كان سمعيا لزم الدور ، وقال صاحب المواقف : لم يظهر لي فرق بين النقص

والثواب بعد ذلك - : بلا دليل ، ونعوذ به إلى معنى الواجب ، وقد بان أنه - بما ذكرنا من معانيه - مستحيل في حقه تعالى ، فان فسروه هنا بمعنى لم تذكره كان عليهم أن يبينوه للنظر فيه ، وإن زعم زاعم منهم أن ترك الحشر والثواب يتنافى مع كونه تعالى حكما ، قلنا له : إن الحكمة : إن أريد بها العلم بنظام الأمور والقدرة على ترتيبها فليس في ترك ما ذكرتم من السخف ما يناقضه ، وإن أريد بها أمر آخر فلسنا ندري ماهو ، ونحن

العقلي والقبيح العقلي بل هو هو بعينه ، وكل هذا منهم للغفلة عن محل النزاع ، حتى قال بعض محققي المتأخرين منهم - بعد ما حكى كلامهم هذا - : وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسئلتى الحسن والقبح ، ثم قال صاحب العمدة من الحنفية : تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلا عندهم إلا أن السمع ورد بخلافه وعندنا لا يجوز اهـ والأول أحب إلى لا الثاني إذا أريد بالمؤمنين الفسقة لجواز أن يعذب على الذنب الذى أصر عليه أبدا كالكفر لولا النصوص الواردة بتفضله بخلافه ، ولأن الثاني من باب العفو وهو جائز في نظر العقل ، إلا أن صاحب العمدة لما اختار أن العفو عن الكفر لا يجوز عقلا وخلافا للأشعري كان امتناع تخليد الكافر في الجنة لازم مذهبه ، ونحن لا نقول

لأن ثبت له تعالى الحكمة إلا على هذا الوجه ، وإن توهم منهم متوهم أن ترك هذه الأمور يجر إلى أن يكون الله - سبحانه - ظالما ثم لعب الشيطان بعقله فحسب أن ما ذكره صحيح فانطلق يبرهن لك على استحالة أن يكون الله جلت قدرته ظالما فذكر لك قوله تعالى « وما ربك بظلام للعبيد » فلم يس جوابنا عليه إلا بأن نرشده إلى التدبر في معني الظلم ليتبين له أنه لا يمكن أن يتحقق في جانب الله تعالى فإن الظلم متفنى عنه بطريق السلب

بامتناعه عقلا بل سمعا ، وظنهم أنه مناف للحكمة - لعدم المناسبة -  
غلط قولهم تعذيبهم واقع لا محالة بالاتفاق منا فيكون على وجه  
الحكمة فعدمه على خلافها ، قلنا : هذا للقصور عن فهم مناسبة  
الشيء للضدين وهو ثابت في الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة  
قتل الملك لعدوه إذا ظفر به وعفوه عنه إظهارا لعدم الالتفات إليه  
تحقيراً لشأنه ، وقد قدمنا أنه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة  
الحنق أيضا ليتشفي بالعقاب ، ثم قال : لا يوصف تعالى بالقدرة على  
الظلم والسفه والكذب لأن المحال لا يدخل تحت القدرة وعند المعتزلة  
يقدر ولا يفعل اه ولا شك في أن سلب القدرة عما ذكر هو  
مذهب المعتزلة وأما ثبوتها ثم الامتناع عن متعلقها فبمذهب  
الأشاعرة أليق ، ولا شك أن الامتناع عنها من باب التنزيهات فيسير

المحض ، كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الريح ، والله المثل الأعلى ،  
وذلك من قبل أن الظلم إنما يتصور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره ،  
ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى ، أو يمكن أن يكون عليه أمر فيخالف  
فعله أمر غيره ، ولا يتصور البتة أن يكون الانسان ظالما في ملك نفسه مهما  
فعل إلا إذا خالف أمر الشرع فيكون ظالما بهذا المعنى ، فمن لا يتصور منه  
أن يتصرف في ملك غيره ولا يتصور منه أن يكون مأمورا لغيره فان الظلم

العقل في أن أي الفصلين أبلغ في التنزيه عن الفحشاء: أهو القدرة عليه مع الامتناع عنه مختاراً، أو الامتناع لعدم القدرة فيجب القول بأدخل القولين في التنزيه،

هذا الذي ذكرناه يرجع إلى أمر الآخرة أما في الدنيا فلا نزاع في وقوع الأيلام، بل النزاع في إيجاب العوض باعتباره والحنفية لا يوجبونه خلافاً للمعتزلة ويعتقدون فيه حكمة الله سبحانه فقد تدرك كتكفير الخطايا ورفع الدرجات، قد تظن كتطهير النفس من أخلاق لا تليق بالعبودية ليتضرع فيتحقق بوصف العبودية لعز الربوبية «ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض» إلى قوله: «إنه بعباده خبير بصير» والله تعالى وإن كان قادراً على رفع تلك المبعديات والذائل النفسية دون كلفة لكن حكمة الربوبية اقتضت حسن السعي وولوج المشقات في رضا المالك على التحقيق، وهذا مما يستحسنه العقل السليم، ويراه زيادة إحسان فيما ينبغي للعبد مع سيده ومالك رقه، ولهذا فضل على من لم يكن أحسن ألم مخالفة النفس في رضا الرب

مسلوب عنه لفقد شرطه المصحح له لا لفقده في نفسه. فان فسروا الظلم بمعنى غير هذا المعنى فهم مطالبون ببيانهم وقيل أن يدينوه فلسنا نتكلم فيه لا بنفي ولا بإثبات. وهيات أن يجدوا معني مقبولا

وعن هذا ذهبنا إلى أن الاتقياء من بنى آدم كل رسل وغيرهم أفضل من الملائكة خواصهم كالأَنْبياء أفضل من خواصهم: وعوامهم كالصالحاء أفضل من عوامهم، وبناته أفضل من الحور بل روى أنهن يتهن عليهن فيقلن صمنا ولم تصمن، الخبر \* ويكون أيضاً ابتلاء للغير بالغير إن كان مكافئاً فيترتب في حقه أحكام كظيم إنسان مثله أو بهيمة \* قال مشايخ الحنفية: خصومة البهيمة أشد من خصومة المسلم يوم القيامة كخصومة الذمى وقد لا تدرك كما في البهائم ونحوها فيحكم بحسنه قطعاً ويعتقد فيه قطعاً حكمة قصرنا عن دركها فيجب التسليم له واعتقاد الحقيقة في فعله وترك الاعتراض، له الحكم والأمر لا يسئل عما يفعل بحكم ربوبيته وكمال علمه وحكمته. اباهرة التي قد يقصر عن دركها عقول الكمل والله يعلم وأنتم لا تعلمون وهم يسألون بحكم العبودية والمملوكية

واعلم أن قولنا له في كل فعل حكمة ظهرت أو خفيت ليس هو بمعنى الغرض إن فسر بفائدة ترجع إلى الفاعل فإن فعله تعالى وخلق العالم لا يعمل بالأغراض لأنه ينافي كمال الغنى عن كل شيء «وإن الله لغنى عن العالمين» وإن فسر بفائدة ترجع إلى غيره فقد تنفى أيضاً إرادته من

الفعل وقد تجوز ، والحكمة على هذا أعم منه ، وأما أحكامه فمعلقة بالمصالح ودرء المفسد عند الفقهاء على ما يعرف في أصول الفقه  
 ﴿الأصل التاسع﴾ : لا يستحيل بعثة الأنبياء خلافاً للبراهمة (١)

قالوا : لا فائدة في بعثهم إذ في العقل مندوحة عنهم ، ومن المحققين من جعل القول باستحالتها قسماً لقول البراهمة ، قال المنكرون

( ١ ) ندعى هنا : « أن بعثة الأنبياء جائزة وليست أمراً محالاً ولا واجباً » ونخالفنا في ذلك البراهمة والمعتزلة : أما البراهمة فزعموا استحالتها ، وأما المعتزلة فادعوا وجوبها

وقبل الكلام على بطلان دعوى الطائفتين وتدعيم عقيدتنا نريد أن نخوض في أمور نجد أنها أمر لازم لا مندوحة لنا عنه :  
 الأمر الأول في معنى النبي : وهو لغة قيل : مأخوذ إما من النبوة وهي ما ارتفع من الأرض ، والمناسبة بين معناه الاصطلاحي الذي سيأتي وبين معناه اللغوي على هذا أنه قد شرفه الله تعالى على سائر الخلق حتى ارتفعت منزلته وسمت درجته وعلت ريلته ، وهو على هذا فاعيل بمعنى مفعول والأصل فيه عدم الهمز ، وإما من النبأ ومعناه الخبر — والمناسبة أنه يخبر عن الله تعالى فهو — على هذا — فاعيل بمعنى فاعل والأصل فيه الهمز ، وإما من نبأ من مكان كذا إلى مكان كذا إذا خرج منه ، والمناسبة أنه ما جاء نبي بشريعة إلا عاداه قومه وأخرجوه وهو — على هذا أيضاً — فاعيل بمعنى فاعل والأصل فيه الهمز ، ويجوز أن يكون بمعنى مفعول ،

للنبوة : منهم من قال باستحالتها ولا إعتداد بهم ، ومنهم من قال بعدم الاحتياج كإبراهيم ، وهو مخالف لقول الامام الحجة وكثير ممن رأيت وكأنه لما كان حاصل دليلهم نفي الفائدة لأن ما جاء به إما موافق لماقتضى العقل فلا حاجة اليه أو مخالف فيترك ظن عدم الاستحالة ، لكن يبعد أن يخفى عليه أن نفهم الفائدة في أفعال الله

ويطابق لنبي في الشريعة على من اصطفاه الله تعالى واختاره ليلبغ أمره إلى خلقه وينذرهم بطشه ، وزعم الحكماء أن النبي من كان مختصا بخواص ثلاثة الأولى : أن يكون مطلعا على الغيب لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادي العالية من غير سابقية كسب وتعايم وتعلم ، الثانية : كونه بحيث يطبعه الطيولي العنصرية القابلة للصور المتفارقة إلى بدل ، الثالثة : أن يشاهد الملائكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله بالوحي ، وفي ذلك كله نظر لا حاجة بنا إلى تقريره لئلا تشعب مناحي القول ويكثر الأخذ والرد فنحيلك على المطولات .

ومن هنا تستطيع أن تفهم معنى النبوة لغة واصطلاحا ، فلا تغفل

والله يتولاك

الأمر الثاني في بيان معنى المعجزة والاستدلال على إمكانها : أما تعرفها فهي أمر خارق للعادة من ترك أو فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة ، وإنما أجزنا الأعجاز بأحد الأمرين - الفعل والترك - لأن الخارق للعادة كما يكون إتيان شيء يخالف المعتاد قد يكون ترك شيء على خلاف المعتاد

تعالى يوجب القول بالاستحالة عند هؤلاء وأضرابهم لاستحالة البعث وهو مالا فائدة فيه ، والجواب أن العقل لا يهتدى إلى الأفعال المنجية في الآخرة كما لا يهتدى إلى تمييز الأدوية المفيدة للصحة من السمومات إلا بالطبيب ، فالحاجة إليه كالحاجة إليه ، ولأن العقل لا يستقل بالكل ويتردد في البعض ، فما استقل به عضده

مثل أن يمسك عن الأكل والشرب مدة تخالف العادة مع حفظ الصحة والجسم ، واشترطنا الاقتران بالتحدى : ليميز الصادق من الكاذب فقد يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه ، ولتتميز المعجزة عن الارهاص والكرامة أما الارهاص فهو إحداث ما هو خارق للعادة يدل على بعثة نبي قبل بعثته وكأنه يحدث تأسيسا لقاعدة نبوة ، وأما الكرامة فهي الأمر الخارق للعادة الذي يظهره الله تعالى على يد من يدعى الصلاح والتقوى ، وأما الاستدلال على إمكان المعجزة فيستدعى أن نذكر مقدمة لعل إدراكها قريب منك ، وذلك أنك تعلم أن بين النفس والجسم ارتباطا وثيقا واتصالا أكيدا بحيث ينفع كل واحد منهما ويتأثر لصاحبه فاستهم راحة الجسم ونشاطه يعود بالراحة والنشاط على العقل والنفس ، وإجهاد الجسم وتحميله الكثير من العمل يعود على النفس بالسأم والملل ، ومن الناحية الأخرى كذلك ، وكلما اشتد جذب النفس للبدن اشتدت موافاة البدن لها ونجذابها إليها ، وحينئذ فإن النفس إذا كان اشتغالها وانجذابها إلى عالم القدس تبعها الجسم ألت ترى المريض لما اشتغلت قواه عن تحليل المواد المحمودة بتحليل



وأأكده، وما قصر عنه كقبح الصوم في يوم كذا وحسنه في يوم كذا بينه، وما تردد فيه رفع عنه الاحتمال فيه وإن غلب ظن حسنه قطع مزاحمة الوهم فيه للعقل، ولأن المقول تتفاوت فالتفويض إليها يؤدي إلى فساد التقاتل والخراب والنهي المخبر به النبي يحسم هذه المادة، وما قيل إنه يتوقف على علم المبعوث بأن الباعث له هو الله

المواد الرديئة انخفضت المواد المحمودة قليلة التحال غنية عن البذل فلم يطلب الغذاء، فالتوجه إلى جناب القدس ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة، وليس له ما للمريض من سوء المزاج والمرض المعتاد للقوة، فالتوجه إلى جناب القدس أولى بانحفاظ قوته، ومن هنا تتخلص نفسه من المادة وتصفو وتبتعد عن مألوفات العادة.. ثم إنه بعد قيام الدليل على أن الله تعالى متكلم وأنه قادر كيف يتصور أن يعجز على أن يدل على كلام النفس بخلق أصوات وألفاظ ورقوم أو غيرها من الدلالات ثم يصدر عنه دلالة شخص على هذه الأخبار وعلى أمره بتبليغ الخبر ويفيض عليه شيئاً خارقاً للعادة يجعله علامة صدقه ليقبل العباد دعواه.. نقول كيف يتصور أن يعجز الله القادر عن هذه الأشياء كلها وكيف لا تتصل قدرته بها وليس فيها شيء محال لذاته فإن هذه الأمور ترجيع إلى كلام النفس وإلى اختراع ما هو دلالة على الكلام وما هو مصدق للرسول.

ثم نأخذ في إثبات الأصل فنقول أما إيجاب المعترلة فانه مبني على ما وجبوه على الله — سبحانه وتعالى — من اللطف بالمعنى الذي فسرناه

تعالى ولا سبيل اليه: فمنوع إذ قد ينصب له دليلاً أو يخلق له علم ضروري، وقد قالت المعتزلة بوجوب البعثة لما عرف من أصلهم في وجوب الأصاح، وقول جمع من متكلمي الحنفية مما وراء النهر إن إرسالهم من مقتضيات حكمة <sup>عبد نوح</sup> الباري جل ذكره فيستحيل أن لا يكون عند تفهم معنى وجوب الأصاح مما قدمناه هو معناه وقوله

وأبطالناه من قبل فارجع اليه في مبحثه ، وأما إحالة البراهمة فقد استندوا فيها إلى أدلة واهية وكلام ركيك سخيّف ولولا أن يلتبس عليك الأمر لأعرضنا عنها ضناً بوقتك أن تقطعه في مثل هذا الهراء ولكننا نذكره لك لأمرين : ( الأول ) أن تبين بعده عن الصواب وتلمس ذلك فيه ( الثاني ) أن نوضح لك بطلانه وانهيأ بقواعده ... قالوا : لو بعث الله النبي فلا يخلو إما أن يبعثه بما تقتضيه العقول فتكون البعثة سفهاً إذ أن في العقول غنية عن أرسالهم حينذاك ، وإما أن يبعثهم بما يخالف العقول ويماند لها فيستحيل تصديقهم والقبول منهم . . وهذا كلام لا يقضي العجب منه ، وذلك لأن النبي إنما يأتي بالأمر الذي لا تشتغل العقول بمعرفته من عند نفسها وإن كان لا يعارض إدراكها ولا يتنافر مع فهمها بل هي تستقل بفهمه وتنفرد بأدراكه إذا عرض عليها وطرح أمامها ، وأنت إذا تأملت بعض التأمل علمت أن العقول لا ترشد من تلقاء أنفسها إلى النافع من الأعمال والأقوال والعقائد ولا تنهى عن الضار من هذه الأشياء كما أنها لا تدرك خواص الأدوية والعقاقير من تلقاء أنفسها ، ولكن إذا عرض لها

في عمدة النسخ في البعثة في حيز الامكان بل في حيز الوجوب  
تصرّح به لكنه أراد به خلاف ظاهره ، إذا لحق أن إرسالهم  
لطف من الله ورحمة على عباده ومحض فضل وجوده ، لا إله إلا هو  
أرحم الراحمين

وفي تفاصيل محاسن إرسالهم وفوائده طول وفي تأمل التليّيب

وعرفته وانتفعت بسماعه أدركت صالحه فقصدته وفاسده فاجتنبتة . . ثم إن  
في كلامهم تقريراً للتحسين والتقييح العقليين وقد علمت إبطال ذلك بما لا  
حاجة معه إلى الاعداد . . وأيضاً فليست البعثة قصيرة على فائدة بيان  
ما يقصده الانسان وما يهجره حتى يلزم ما قالوه بل لها من النوائد ما تضيق  
العبارات عن حصره : منها أن ينقطع عذر المكاف من كل الوجوه وهذا  
هو المشار اليه بقوله تعالى : « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل .  
ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لو لا أرسلت إلينا رسولا فنتبع  
آياتك من قبل أن نذل ونخزي » أفما كان من الممكن أن يقول المكلف :  
إن الله تعالى إن كان قد خلقنا لتعبده فقد كان يجب أن يبين لنا العبادة التي  
يريدنا منها ما هي وكيف هي فان الطاعة وإن أمكن إيجاب أصلها  
بالعقل لكن كيفيتها غير معلومة لنا ؟ !! فبحث الله الرسل لقطع هذا العذر  
ونحوه . . . ومن شبه هؤلاء الناس قولهم : إن الله تعالى لو أرسل رسولا  
لاستحاج تصديقه وذلك لأنه لا يخلو أمره : إما أن يشافه الله الخلق  
ويؤمرهم بتصديقه فيقال مفائدة إرسال الرسول ولماذا لا يشافهم بمراده ،

ما يستخرجها... هذا ولا ينبغي في الايمان بالانبياء القطع بحصرهم في عدد لأن الوارد في ذلك خبر واحد فان وجد فيه الشروط ووجب ظن مقتضاه مع تجويز تقيضه وإلا فلا فيؤدى إلى أن يعتبر فيهم من ليس منهم أو يخرج من هو منهم

تنمة : شرط النبوة المذكورة، وكونه أكمل أهل زمانه عقلا وخلقا وفطنة وقوة رأي، والسلامة من دناءة الآباء وغمز الأُمّهات

وإما أن لا يشافهم ويميزه بأمر خارق للعادة فيلبس النبي بالساحر والكاهن فلا يتأتى تصديقه . . وهذه شبهة من الضعف والوهن بحيث لا تقوى على السير فهي تتعثر وتكبو، فانه ما من أحد عاقل إلا وهو يعلم أن السحر والكهانة لا يمكن أن ينتهيا إلى إحياء الموتى وخلق القمر وقلب العصا حية تلقف ما يافك السحرة وشق البحر وإبراء الأكهم ولا برص ونحو ذلك . . ومما تمسك به هؤلاء المأفونون قولهم : إذا أمكن التمييز بين المعجزة والسحر والكهانة لم يؤمن أن يكون الله تعالى قد أراد إضلالنا وإغواءنا بتصديقه فلعل ما زعمه النبي مسعدا هو المشقى وما زعمه مشقيا هو المسعد والاغواء والاضلال ليسا محالا على الله على قواعدكم . . والجواب أنه بعد العم بالرسالة ومعناها والعم بوجه دلالة المعجزة على صدق النبي يعم المكلف أن الاغواء والاضلال والتشكيك من الله مأمونة . فقد ظهر لك بما لا يحتاج معه إلى شيء خطأ هؤلاء وفساد رأيهم

والقسوة والعيوب المنفرة كابرص والجذام وقلة المروءة كالأكل على الطريق ودناءة الصناعة كالخجامة، والعصمة من الكفر وأما من غيره مما سنده فممن موجهات النبوة متأخر عنها، وقولهم أكل أهل زمانه: إن حمل على ظاهره استلزم عدم جواز نبين في عصر واحد وهو منتف بنحو يوشع وموسى وهرون فيجب أن المراد ممن ليس نبيا

والعصمة <sup>(١)</sup> تخصيص القدرة بالطاعة فلا يخلق له قدرة المعصية وجوز القاضي وقوع الكفر قبل البعثة عقلا، قال: وأما الوقوع

(١) اعم أن للنفس هيئات بعضها راسخ وبعضها غير راسخ، فما كان منها غير راسخ فهو حال، وما كان منها راسخا فهو ملكة، والعصمة من هذا القبيل الذي هو الملكات، فهي ملكة تمنع صاحبها عن التفجور — وهو ارتكاب المعاصي واجتناب الطاعات — وهي في أول أمرها حال ثم تصير ملكة بأن يعلم صاحبها مثالب المعاصي ومعاييبها وما ينجم عنها من المضار والمناسد ويعلم مناقب الطاعات ومحاسنها وما ينشأ عنها من المصالح والمنافع فاذا حصل له ذلك صارت راسخة لا تتحول من قبيل أنه إذا علم مثالب المعاصي ومناقب الطاعات رغب في الطاعات وتفر من المعاصي فيطيع ولا يعصى .. وتتأكد هذه الملكة في الأنبياء بأمور: منها تتابع الوحي، ومنها الاعتراض على ما يصدر عنهم سهوا والعتاب على ترك الأولى .. هذا

فالذي صح عند أهل الأخبار والتواريخ أنه لم يبعث من أشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقاً فاجراً ظالوماً ، وإنما بُعث من كان تقياً زكياً أميناً مشهور النسب حسن التربية ، والمرجع في ذلك قضية السمع ، وموجب العقل التجويز والتوبة ، ثم إظهار المعجزة يدل على صدقهم وطهارة سريرتهم فيجب توقيفهم ويندفع النفور عنهم ، وخالف بعض أهل الظواهر والحديث في الذكورة حتى حكموا بنبوة مريم عليها السلام ، وفي كلامهم ما يشعر بأن الفرق بين الرسول والنبي بالدعوة وعدمها ، وعلى هذا لا يبعد لأن اشتراط الذكورة

هي المشهور في تعريف العصمة ومنشئها وتأكيدها ، وقيل العصمة هي كون الشخص بحيث يمتنع عنه الذنب بخاصية في نفسه أو بدنه ، وهذا التعريف فاسد من جهة المعقول والمنقول : أما عقلاً فلأنه لو كان كذلك لما كان المعصوم مستحقاً للمدح على عصمته وأيضاً يبطل تكليفه ويبطل توجه الأمر والنهي إليه ، وأما نقلاً فآيات في كتاب الله منها قوله تعالى : « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي . . . ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً » ووجه الاستدلال من الآية الأولى أن النبي مثل الأمة في البشرية لا يمتاز عن أحادها إلا بالإحياء إليه فهو مثلهم في حق جواز صدور والمعصية عنه . ووجه الاستدلال من الآية الثانية أن الله تعالى رتب عدم ركونه صلى الله عليه وسلم إليهم على تثبيته إياه وأنه كان يجوز أن يركن إليهم

لكون أمر الرسالة مبنيًا على الاشتهار والاعلان والتردد إلى المجمع  
للدعوة ومبنى حالهم على التستر والقرار، وأما على ما ذكره المحققون  
من أن النبي إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه وكذا الرسول فلا  
فرق وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب أو نسخ لبعض  
شريعة متقدمة \* وقد يقال أن بلاء أيوب عليه السلام كان منفرًا  
ويجاب بأن الشرط متقدم وجعل الأكل على الطريق منافياً هو  
على تقدير أن العرف كذاك إذ ذاك، وقد ذكرنا أن عصمتهم من  
غير كفر موجب للنبوة، واختلف فيه فقيل يجب عصمتهم من

بما فيه من البشرية فم يحدث هذا الأمر الجائز لوجود التثيت فالركون في  
نفسه أمر غير ممتنع

واعلم أنه قد أجمع أهل الملل على أنه يجب عصمة الأنبياء عن تعدد  
الكذب فيما تدل المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن  
الله تعالى إلى الخلائق من الأحكام ونحوها، والاستدلال لهذا ظاهر فانه  
لوجاز عليهم التقول والافتراء والانتحال لأدى إلى أبطال المعجزة. واختلفوا  
في جواز صدور الكذب عنهم سهواً أو نسياناً في هذه الأمور فمنعه الأستاذ  
أبو إسحق وكثير من الأئمة وجوزه القاضي أبو بكر.. وأما سائر الذنوب  
فهي إما كفر أو غيره من المعاصي: فأما الكفر فقد أجمعت الأمة على أنهم  
معصومون منه قبل النبوة وبعدها، وأما غير الكفر فهو إما كبائر أو صفائر

الكبائر مطلقاً دون الصغائر عمداً والمختار العصمة: نهما إلا الصغائر  
غير المنفرة خطأ أو سهواً \* ومن أهل السنة من منع السهو عليه  
وصرح بأن سلامه على ركعتين في حديث ذي اليدين كان قصداً  
منه وأبيح له ذلك ليبين للناس حكم السهو، والأصح جواز السهو  
في الأفعال عليه \* قال صلى الله عليه وسلم: «إنما أنا بشر أنسى كما  
تنسونه فإذا نسيت فذكروني» وظاهر قوله إنما أنسى لاسن أنه  
يورد عليه الذم لبيان فيتصف به إلا أنه لا يقر عليه فيما هو أمر ديني  
لكن يذنبه \* ومنع المعتزلة الكبائر قبل البعثة أيضاً للوجه الذي

وعلى كل حال فاما أن يكون صدوره عنهم عمداً أو سهواً قبل البعثة أو  
بعدها فالأقسام ثمانية: أما الكبائر فالجمهور من المحققين والأئمة على  
امتناعها عمداً ثم قال القاضي وجمهرة الأشاعرة إن دليل امتناعها عليهم  
سمعي وقال المعتزلة — بناء على أصولهم من التحسين والتقبيح العقليين  
ووجوب رعاية الصالح والأصلح — إن دليل امتناعها عليهم عقلي، وأما  
صدورها سهواً أو على سبيل خطأ في التأويل فلراجح أنه كصدورها  
عمداً ممتنع عليهم، وجوزه قوم، وأما الصغائر فقد اتفقوا على جواز صدورها  
عنهم سهواً إلا ما كان منها خسيساً يلحق فاعلمها بالأراذل والسفلة ويدعو  
إلى الحكم عليك بالخسة ودناءة الهمة، واختلفوا في صدور الصغائر عنهم  
عمداً فجوزه الجمهور ومنعه الجبائي. هذا كله فيما بعد البعثة فأما قبلها



منعنا به الكفر قبلها وهو التنفير عنه وعدم الاتقياد له وأما فيما  
طريقه الأبلأغ فهم معصومون فيه من السهو والغلط ، وأما غير  
ذلك فهم فيه كغيرهم من البشر ، قال القاضي أبو بكر : فيجوز كونه غير  
عالم بشرائع من تقدمه وغير عالم ببعض المسائل التي يفرعها الفقهاء  
والمتكلمون التي لا يخل عدم العلم بها بمعرفة التوحيد وكونهم غير  
عالمين بلغات كل من بعثوا إليهم إلا لغة قومهم وجميع مصالح أمور  
الدنيا ومفاسدها والحرف والصنائع اهـ

ولا شك أن المراد عدم علم بعض المسائل لعدم الخطور فأما  
إذا خطرت فلا بد من علمهم بها وإصابتهم فيها إن اجتهدوا ابتداء  
أو انتهاء وكذا علم الغيبات إلا ما أعلمه الله تعالى به أحياناً ، وذكر  
الحنفية تصريحاً بالكفر باعتقاد أن النبي يعلم الغيب لمعارضة قوله

فجمهور أهل الحق وكثير من المعتزلة على أنه لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة  
فانه لا دلالة للمعجزة على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها  
ولا دلالة على ذلك من السمع . وقال جماعة من المعتزلة : يمتنع الكبيرة لأن  
صدورها يوجب النفرة عن ارتكابها وهي تمتنع من اتباعه فتنوت مصلحة  
البعثة ، وقال الرافض : لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمداً ولا سهواً  
ولا خطأ في التأويل بل هم مبرؤون عن ذلك كله قبل البعثة وبعدها . .  
ونحيلك على المطولات لمعرفة الاستدلال

تعالى : « قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله »  
 ﴿الأصل العاشر﴾ <sup>(١)</sup> نشهد أن محمداً رسول الله أرسله إلى  
 الخلق أجمعين خاتماً للنبيين وناسخاً لما قبله من الشرائع، لأنه ادعى  
 النبوة وأظهر المعجزة، أما دعواه النبوة فقطعي لا يحتمل التشكيك

(١) ندعى في هذا الأصل « أن سيدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب  
 ابن هاشم رسول الله إلى الناس كافة ، وأن شريعته ناسخة لجميع الشرائع التي  
 كانت قبله ، وأنه أثبت صحة دعواه بالمعجزة القاطعة والحجة الدامغة »  
 ويخالفنا في ذلك ثلاث فرق : أما الأولى فالعيسوية الذين ذهبوا إلى أنه صلى  
 الله عليه وسلم رسول إلى العرب فقط ، وأما الثانية فاليهود الذين أنكروا  
 أن يبعث نبي بعد موسى عليه السلام ، وأما الثالثة فتتكرم معجزته في القرآن ..  
 فأما الفرقة الأولى فبعد اعترافها بكونه رسولا - والرسول يمتنع عليه الكذب -  
 فإن إنكارها لعموم رسالته محض عناد ومكابرة ، كيف وقد ادعى هو أنه  
 رسول الله إلى الانس والجن وبعث إلى قيصر وكسرى وسائر الملوك ؟  
 فأنت ترى أن دعوى هذه الفرقة ظاهرة التناقض بينة الاستحالة .. وأما  
 الفرقة الثانية فقد تمسكت بشبهتين واهيتين وحجتين ضعيفتين ( أولاهما ) أن  
 إرسال نبي بعد موسى معناه نسخ شريعته والنسخ معناه ظهور البداء والخطأ  
 وذلك محال على الله تعالى فيستحيل ما أدى إليه وهو إرسال نبي بعد  
 موسى ( ثانيتهما ) أن موسى قد قال : « عليكم بديني ما دامت السموات  
 والأرض » وهو نبي لا يكذب فمحال أن يكون نبي بعده .. فأما الشبهة

وأما إظهاره للمعجزة فلأنه أتى بأمور خارقة للعادة مقرونا بدعوى النبوة بمعنى جعلها بيانا لصدقه فيما يدعيه عن الله تعالى ، ولا نغنى بالمعجزة إلا ذلك ، ووجه دلالتها أنها لما كانت مما يعجز عنه الخلق لم تكن إلا فعلا لله سبحانه ، ففهما جعلها بينة على صدقه فيما ينقل عن

الأولى فالجواب عليها ببيان معنى النسخ وإثبات أنه لا يستلزم ما زعموه ، فأما معناه : فهو عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط استمراره بعد لحوق خطاب يرفعه . وأما أنه لا يستلزم المحال فيقربه إلى أذهانهم أن السيد لا يتمتع عليه أن يقول لعبده : « قم » من غير أن يعين له المدة التي يجب عليه أن يقوم فيها وهو يعلم أن القيام مطلوب منه مدة بقاء مصلحته في القيام ويعلم مدة مصلحته ولكنه لا ينبه إليها ، ويعلم العبد أنه مأمور بالقيام وأن الواجب عليه الاستمرار أبدا إلا أن يخاطبه بالقعود ، فإذا خاطبه بالقعود قعد ولم يتوهم بالسيد أنه بدا له أو ظهرت له مصلحة كان لا يعرفها ثم عرفها الآن ، بل يجوز أن يكون قد عرف مدة مصلحة القيام وعرف أن الصلاح في أن لا ينبه العبد إليها ويطلق له الأمر إطلاقا حتى يستمر على الامتثال ، فليس في إرسال رسول بعد رسول ما يدل على التغيير ولا على الاستبانة بعد الجهل ولا على التناقض ، وليت شعري كيف يقولون هذا وهم لا ينكرون أن نوحا وإبراهيم وغيرهما من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قد بعثوا من لدن آدم إلى ما قبل موسى ثم جاء موسى فنسخ شرائعهم ؟ ! وأما ما نسبوه إلى موسى عليه السلام من القول فهو كلام

الله وهو معنى التحدى فأوجده الله كان ذلك تصديقاً له من الله تعالى وذلك كالتقائم بين يدى الملك مقبلاً على قوم يدعى أنه رسول الملك إليهم فانه إذا قال للملك إن كنت صادقاً فيما نقلت عنك فقم على سريرك على خلاف عادتك ففعل حصل للحاضرين علم قطعى بأنه

لأصل له وإنما أحدثوه بعد نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبعده وفاته ولو كان صحيحاً لاحتج به اليهود المعاصرون للنبوة فهم كانوا أشد حرصاً على الطعن فى شرعه وقد علم قطعاً أنهم لم يحتجوا به ، وأيضاً فلو صح هذا الذى افتروه لما ظهرت المعجزات على يد عيسى فأن أنكروا دلالة ما ظهر على يد عيسى على صدق دعواه النبوة لزمهم مثله فيما ظهر على يد موسى صلوات الله عليه وإن اعترفوا به تبين كذب من نقل عن موسى أنه خاتم الأنبياء ونحوه . . . وما الفرقة الثالثة فانما الجواب عليها إثبات معجزة القرآن، والكلام فى ذلك يشتمل على ثلاثة أمور :

الأمر الأول فى بيان كونه معجزة : وذلك أنه تحدى به ولم يعارض فيكون معجزاً، فأما دعوى أنه قد تحدى به فتأبته بالتواتر بحيث لم يبق فيها شبهة والآيات من الكتاب المشتملة على التحدى كثيرة منها قوله تعالى : « فأتوا بحديث مثله ، فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » وأما دعوى أنه لم يعارض فتبوتها من جهة أنه لو عارض لتواتر نقل المعارضة لأنها مما تتوافر الدواعى على نقله سيما والخصوم أكثر حصى من ثرى البطحاء وأحرص الناس على إشاعة ما يبطل دعواه، أليست ترى أن أراذل الشعراء لما تحدوا بشعرهم وعورضوا ظهرت المعارضات والمناقضات الجارية بينهم وتناقلها

صدقه بمنزلة قوله صدقت، والذي أظهره الله تعالى ثلاثة أمور: أعظمها القرآن، ثم حاله في نفسه التي استمر عليها مع ضميمته أنه لم يصحب معلما أدبه ولا حكيما هذبه، ثم ما ظهر على يديه من الخوارق: كانشقاق القمر، وتسليم الحجر، وسعى الشجر إليه، وحنين الجذع الذي كان

الناس ودونوها . . فلا يمكن إنكار أنه تحدي بالقرآن، ولا يمكن إنكار اقتدار العرب على طرق الفصاحة، ولا يمكن إنكار حرصهم على دفع نبوته بكل ما يملكون من القوة حماية لدينهم ودمائهم وأموالهم، ولا يمكن إنكار أنهم عجزوا ولم يعارضوه لأنهم لو قدروا لفعلوا لأن العادة قاضية بالضرورة بأن الذي يقدر على دفع الهلاك عن نفسه لا يتواني عن دفعه ولا يتردد في رده، ولو أنهم فعلوا لجرى ذلك وتناقلته الألسنة وتحدث به المشرقان، وأما ادعاء أنه إذا تحدى به فم يعارض يكون معجز فاثباتها بمعرفة حقيقة المعجزة وقد تقدم

الامر الثاني في وجه إعجاز القرآن: وللعلماء في ذلك مذاهب، فقال قوم من المعتزلة: المعجز فيه جزالته وفصاحته مع عجيب نظمه، وبديع منهاجه ورائع أسلوبه الخارج عن مناهج كلام العرب وأساليبهم في خطبهم وأشعارهم وسائر صنوف كلامهم في مطالعه ومقاطعه وفواصله. وقال الجاحظ وأهل العربية: إعجازه كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم. وقال القاضي: إعجازه بمجموع الأمرين، وقيل: إعجازه إخباره عن الغيب في نحو قوله: «الم. غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين» وقيل: إعجازه

يخطب إليه لما انتقل إلى المنبر عنه، ونبع الماء من بين أصابعه بالمشاهدة وشرب القوم والأبل الكثير من الماء القليل الذي مج فيه بعد ما نزلت البئر في الحديبية وكانوا ألفاً وأربعمائة، وأكل الجمل الغفير كما في حديث أبي طلحة وكانوا ألفاً من أقراص يأكلها رجل واحد، وإخبار الشاة المشوية بأنها مسمومة، وصح في البخاري أنهم كانوا يسمعون تسبيح الطعام وهو يأكل، وغير ذلك مما

عدم اختلافه وتناقضه مع طوله، ويتمسك هؤلاء بقوله تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا » وقيل : إعجازه أن الله تعالى صرف العرب عن معارضته والأتیان بمثله : إما مع عدم قدرتهم على ذلك وهو قول الاستاذ والنظام، وإما لأنه سلبهم العلوم التي يحتاجون إليها في المعارضة وكانت تلك العلوم حاصلة لهم فسلبها عنهم فم تبق لهم قدرة عليها، وذلك قول المرتضى

الأمر الثالث في ذكر بعض شبه القادحين في إعجازه : ولستنا نستوعب في هذه الإشارة جميع ما ذكر القادحون فأنا لم تصنع هذا الكتاب لذلك بل نذكر منها ما هو أكثر دورانا على لأسنة واشتهارا عند الملاحدة ( فمنها ) قالوا : إن لكل صناعة مراتب في الكمال بعضها فوق بعض ، وليس لصناعة ما حد معين من الكمال تقف عنده ، ولا تتجاوزه ، ولا بد في كل زمان من فائق يبرز على غيره و يفوقهم في صناعته فيصل فيها إلى مرتبة من مراتب الكمال لم يدركها أحد من أهل عصره وإن أدركها أوفاق عليها

أفرد بالتصنيف ، وقول السهيلي في بعض هذه : إنها علامة  
 لا معجزة بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوة - : ليس بذلك ،  
 فأنه منسحب عليه دعوى النبوة من حين ابتدائها إلى أن توفاه  
 الله تعالى ، كأنه في كل ساعة يستأنفها ، فكل ما وقع له كان  
 معجزة وكأنه يقول في كل ساعة : « أنى رسول الله وهذا دليل صدقي »  
 وأما القرآن : فهو المعجزة العقلية الباقية على طول الزمان الذى

شخص آخر فى عصر آخر ، فأى مانع يمنع من تجويز أن يكون محمد قد فاق  
 أهل زمانه فصاحة و بياناً فأتى بكلام عجز عن مثله أهل هذا الزمان ولو كان  
 ذلك أمراً معجزاً لكان ما أتى به أرسطاطاليس من الحكمة وأبقراط من  
 الطب وما يأتى به المخترعون اليوم مما لم يصل إليه غيرهم - : معجزة . والجواب  
 عن هذا الكلام أن المعجزة تظهر فى كل زمان من جنس ما يغلب على أهل  
 هذا الزمان تعاطيه و يبلغون فيه الدرجة العليا ولغاية القصوى فيعلمون الحد  
 الذى يمكن للبشر أن يقدروا عليه فإذا شاهدوا ما هو خارج عن حد هذه  
 الصناعة علموا أنه أمر خارج عن الطاقة البشرية . ولولم يكن الأمر هكذا  
 لم يتحقق عند القوم معجزة النبى ولتوهموا أنهم لو كانوا من أهل هذه الصناعة  
 أو كانوا قد بلغوا فيها الغاية لأنوا بالمعجزة ، وذلك كالسحر فى زمن موسى  
 عليه السلام فإنه كان غالباً على أهله وكانوا قد بلغوا ذروة سنامه ، ولما علم  
 السحرة الواصلون فيه إلى أقصى غاية أن حد السحر تخيل وتوهم لما

أعيا كل بليغ بجزالته و غرابة أسلوبه و بلاغته ، لا بالأولين فقط .  
 كقول القاضي ، ولا بالصرف عن التوجه إلى معارضته وسلبهم  
 القدرة عند قصد ذلك خلافا للمرتضى وغيره ، وإلا كان الأُنسب .  
 ترك بلاغته فإنه إذا كان غير بليغ ولم يقدرُوا على معارضته كان  
 أظهر في خرق العادة

وأما حاله فما استمر عليه من الآداب الكريمة ، والأخلاق

لا ثبوت له في الحقيقة ثم رأوا عصا موسى قد انقلبت ثعبانا يلقف ما يافكون .  
 من غير أن يزداد حجمها علموا أنه خارج عن السحر وأنه شيء ليس في  
 طوق البشر ولا متناولهم فآمنوا به أما فرعون فإنه لقصوره في هذه الصناعة  
 وعدم معرفته بما يمكن للبشر أن يأتوا به وما لا يمكن كفر وظن أنه كبيرهم  
 الذي علمهم السحر . . ( ومما ) ذكره المبطلون قولهم : إن الصحابة — حين  
 جمعوا القرآن — كانوا إذا أتى الواحد اليهم — ولم يكن مشهورا عندهم  
 بالعدالة — بالآية والآيتين لم يضعوها في المصحف إلا بينة أو يمين ولو  
 كانت بلاغة القرآن واصله إلى حد الأعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا  
 في وضعها إلى عدالة ولا بينة ولا يمين ، ويحجب عن هذه الشبهة بأنهم إنما  
 كانوا يشترطون العدالة أو البينة أو اليمين لأثبت موضع هذه الآية والآيتين  
 من القرآن لا لأثبت أنها من القرآن ، وذلك لأن القرآن كله منقول بالتواتر  
 عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنه عليه السلام كان يواظب على قراءته في



الشريفة التي لو أفنى العمر في تهذيب النفس لم تحصل كذلك :  
 كالحلم ، وتتمام التواضع للضعفاء بعد تمام رفعة ، وانقياد الخلق  
 له ، والصبر ، والعفو مع الاقتدار عن المصائب إليه ، ومقابلة السيئة  
 بالحسنة ، والجود ، وتتمام الزهد في الدنيا ، والخوف من الله تعالى  
 حتى إنه ليظهر عليه ذلك إذا عصفت الرياح ، ونحوه ، ودوام  
 فكره ، وتجديد التوبة والأناة في اليوم سبعين مرة كلما بدا

صلاته بالجماعات ، فما أتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن ، وطلب البيئة  
 أو الحلف إنما كان لأجل الترتيب فلا إشكال . وقد يجاب بتسليم أنهم  
 كانوا لا يعرفون الآية والآيتين أنهما من القرآن وذلك لا يضر لأن المعجز  
 هو : إما المجموع ، أو مقدار سورة طويلة أو قصيرة بتمامها وأقلها ثلاث  
 آيات . . ( ومما ذكره ) قولهم : إن علماء المسلمين قد اختلفوا في بيان وجه  
 إعجاز القرآن فهذا الاختلاف دليل على أن جهة الأعجاز غير بيئة ولا ظاهرة ولا  
 معني لهذا لأن سبيل الإعجاز يجب أن يكون بينا لمن يستدل به عليه بحيث لا تلحقه  
 ريب ولا يداخله شك ، ومع ذلك كله فأن ما تذكرونه من وجوه الأعجاز  
 لا يصلح كله ولا شيء منه للإعجاز : أما النظم الغريب فلا أنه أمر سهل ولا  
 سيما بعد سماعه ومعرفة ، وأيضا فخماقات مسيئة على وزنه وأسلوبه ، وأما  
 البلاغة فأننا إذا نظرنا إلى أبلغ خطبة للخطباء وأبلغ قصيدة للشعراء وقطعنا  
 النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم قسناه إلى أقصر سورة من القرآن .

تله من جلال الله وكبر يائه قدر فيستقصر بنظره اليه ما هو فيه من القيام  
 بشكره وطاعته، والفراغ عن هوى النفس وحظوظها مما لا يقع  
 إلا لمن استولت عليه معرفة الله تعالى حتى زهد في نفسه حتى إنه  
 ما انتصر لنفسه قط إلا أن تنتهك حرم الله وماخير بين شيئين إلا  
 الاختار أيسرهما \* ولعمري إن من رآه طالباً للحق لم يحتاج عند  
 مشاهدة وجهه الكريم إلى غيره لظهور شهادة طلعت المباركة بصدق

لم نجد الفرق بينهما في البلاغة يتنا بل ربما زعم زاعم أن الخطبة أو القصيدة  
 أفصح من السورة، وقد علم أنه لا بد في المعجز الذي يستدل به على صدق  
 المدعى من ظهور التفاوت بينه وبين ما يقاس إليه إلى حد تنتفى معه الرية  
 حتى يحزم المستدل بصدقه جزماً يقيناً، وأما الأخبار بالغيب فلا يصلح  
 أيضاً دليلاً على الأعجاز لأنه يقع مكرراً من المنجمين والكهنة كإدلال عليه  
 التسامع والتجربة . . والجواب عن هذا أن اختلاف العلماء ليس دليل  
 الخفاء . لأنه إنما وقع بينهم لاختلاف الأنظار ومبلغ أصحابها من العلم  
 وليس يلزم البتة من كونه غير معجز بواحد من وجوه الأعجاز بعينه أن  
 لا يكون معجزاً بجملة ولا بواحد منها لا بعينه، فأما ادعاء أن الفرق بين  
 السورة والخطبة في البلاغة ليس واضحاً ولا بيناً فهو ادعاء لا يقبله عقل ولا  
 يرتضيه برهان وذلك لأننا لا ندعى ظهور ذلك لمن لا يعرفون اللغة ولا يدركون  
 سر البلاغة فيها هذا المغيرة بن شعبة أشد الناس تحاملاً على الرسول وأكثرهم

لهجته وصفاء سريره كما قال المرتاد الحق : فما هو إلا أن رأيت وجهه علمت أنه ليس بوجه كذاب، وقلت في قصيدة أمتدحه بها إذا لحظت لحاظك منه وجهاً \* ونازلت الهوى بعض النزال شهدت الصدق والأخلاص طراً \* ومجموع الفضائل في مثال وفي أخرى قلت أيضاً :

إذا لحظت لحاظك منه وجهاً \* شهدت الحق يسطع منه فجراً  
خلياً عن حظوظ النفس ما إن \* أرقى منه يوماً قط ظفراً  
وتفاصيل شيمه الكريمة تستدعي مجلدات ، هذا كله مع العلم بأنه إنما نشأ بين قوم لا يعلمون علماً ولا أدباً ، يرون الفخر ويتهاككون عليه ، والأعجاب ويتغالون فيه ، معبوداتهم حظوظ النفس ، لم يؤثر عنه أنه خرج عنهم إلى حبر من أهل الكتاب تردد إليه ، ولا حكيم عول عليه ، بل استمر بين أظهرهم إلى أن ظهر بمظهر علم واسع وحكمة بالغة ، مع بقائه على أميته لا يقرأ ولا يكتب ،

لحاجاً ومعاونة في تصديقه يقول حين يسمع القرآن : « عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فم أجده منها » وأما أخبار المنجمين والكمهنة فإنه لم يبلغ مبلغ القرآن ، وإخبارهم عن الخسوف والكسوف من باب الحساب الذي قلما يقع فيه الغلط لا من قبيل الأخبار بانغيب

وأخبر عن مغيبات ماضية وأمم خالية لا يطلع عليه إلا من مارس الكتب ، واختلف إلى أفراد يشار إليهم في ذلك الزمان لندرة سعة المعرفة في أولئك الكائنين من أهل الكتاب مع ضنة أحدهم باليسير الكائن عنده ، وعن أمور مستقبلية مثل قوله تعالى : « وهم من بعد غابهم سيغلبون في بضع سنين » وإذا ثبتت نبوته صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوة سائر الأنبياء لثبوت كل ما أخبر به وهو المراد بالسمعيات

﴿ وما هو الركن الرابع في السمعيات ﴾ : ومداره على عشرة أصول :

الأصل الأول في الحشر والنشر : أما الملى فقاطع <sup>(١)</sup> بهما للقطع بورودهما عن الله ورسوله قال تعالى : « كما بدأنا أول خلق نعيده » أليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى ، ما خفكم ولا بعشكم إلا

(١) اعلم أن القول في المعاد يشتمل على عدة أمور :

( الأمر الأول ) في حشر الأجساد : وقد أجمع أهل الملل والشرائع

على أمرين : الأول أن هذا الحشر جائز ، والثاني أنه واقع ، أما الجواز فلا أن جمع الأجزاء على ما كانت عليه وإعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن لذاته ، وذلك أن الأجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع

كنفس واحدة ، الله لا إله إلا هو ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ، ثم إلينا تمحشرون ، وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » وتكرر كثيراً حتى صار مماعلم بالضرورة ؛ وانعقد الأجماع على كفر من أنكرهما : جوازاً أو وقوعاً ، وإن لم يجمع على ألا كفر بمجرد كل فرض ، وأوجبه المعزلة عقلاً بناء على

بلا ريب ولو فرض أنها عدت جاز إعادتها ثم جمعها وإعادة ذلك التأليف فيها ، والله سبحانه وتعالى عالم بتلك الأجزاء وعالم أنها لأي بدن من الأبدان وهو — سبحانه — قادر على جمعها وتأليفها لعموم علمه وقدرته ، ولا شك أن كونها قابلة للجمع والتأليف وكون الله التفاعل قادراً على جمعها وتأليفها يوجبان صحة وقوع هذا الجمع والتأليف وجوازهما قطعاً ، وأما وقوع هذا الجمع والتأليف فدليله أنه أمر ممكن بدليل ما ذكرنا وكل أمر ممكن يخبر به الصادق الذي علم صدقه بأدلة قاطعة فهو حق وهو واقع ولقد أخبر الصادق عن هذا في مواضع كثيرة بعبارات لا تقبل التأويل وإن من أراد تأويلها بجعلها من الأمور الراجعة إلى النفوس فقد كابر بأنكار ما هو من الضروريات

وأنكر هذا جماعة فقالوا : لو أكل إنسان إنساناً بحيث صار المأكول بعضاً من الآكل ثم أعادهما الله بينهما فإنه إما أن يعيد الأجزاء التي كانت للمأكول ثم صارت للآكل فيها معاً وإما أن يعيدها في أحدهما وحده ، فأما الأول فلا سبيل إليه لأنه قد علم أنه يستحيل أن

إيجابهم ثواب المطيع وعقاب العاصي ، وعندنا وجوب وقوعه  
لا خبره به فقط

ويجوز العفو عن من مات مصراً على الكبائر : بشفاعة النبي ،  
أو دونها ؛ وعندهم لا أثر للشفاعة إلا في زيادة الثواب للوجوب  
الذي ذكرناه

ولا خلاف في عدم العفو عن الكفر : سمعنا عندنا « فما

يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين ، وأما الثاني فلا  
يسمى إعادة العدوم بعينه لأنه أعيد على غير الذي كان عليه . والجواب  
عن هذا بأن الأعادة إنما هي للأجزاء الحاصلة في أول الفطرة ونعني بأول  
الفطرة أول تعلق الروح بالبدن لجميع الأجزاء على الإطلاق وهذه  
الأجزاء التي صارت في الآكل فضل فأنا نعلم أن الإنسان باق مدة عمره  
وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه وإذا كانت فضلاً فيه لم يجب  
إعادتها في الآكل بل تعود في الماء كقول

وقال الفلاسفة : النفس الناطقة لا تقبل العدم بعد الوجود وذلك لأنها  
بسيطة ولوقبلت الفناء للزم أن يكون لها فعل بالنسبة لوجودها وقابلية  
بالنسبة لعدمها وفسادها وذلك غير ممكن إذ يترتب عليه صيرورة البسيط  
مركباً وقلب الحقائق محال ، وذلك من قبل أن حصول أمرين متنافيين  
لا يكون إلا في محلين متغايرين ، وإيضاح هذا أن الوجود بالفعل لا يكون  
هو بعينه متصفاً بقابلية فناءه وفساده لأن القابل يجب بقاؤه مع حصول

تنفعهم بشفاعه الشافعين» لو شفّعوا لكن لا يقع ذلك «من  
 ذا الذي يشفع عنده إلا بأذنه» وعقلا عندكم على ما زعموا ثم وصاحب  
 العمدة من الحنفية ، بناء على أن العفو عنهم مخالف للحكمة على  
 ما ظنوا فيمتنع عقلا عليه تعالى فيجب العقاب ، كما أسمعناك من  
 معنى الوجوب المنسوب إليه تعالى في كلامهم  
 و يشفع إلا أنبياء والصلحاء ، واختلف في كيفية الاعادة :

المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع لئناء والفساد فيبين وجود شيء بالفعل  
 وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو أنهما اجتمعا في نفس الناطقة  
 لكانت مركبة من جزئين يكون أحدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة في  
 الأجسام ، وإذا لم تقبل اللئناء كانت باقية بعد المفارقة ثم هي : إما جاهلة  
 جهلا مركبا ، وإما عالمة ، أما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة أذا شعورها بنقصانها  
 شعورا لا مطمع لها في زوله ولا تتألم قبل المفارقة لأنها — حينئذ —  
 مشغولة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية ، وأما العالمة فأما أن تكون  
 لها هيئات تميل بها إلى الشهوات والملاذ وإملا ، فإن كانت لها هذه الهيئات  
 تألمت بها مادامت باقية فيها لكنها تزول ، وإن لم تكن لها تلك الهيئات  
 لذت بأدراكها ووجد أن لذائذها ، ويمثلون الجاهلة بالكافر على  
 رأينا والعالمة المتعلقة بالشهوات بالمؤمن الفاسق والعالمة البعيدة عن الدنيا  
 بالمؤمن المطيع . . ولا يخفى عليك أن هذا كله رجم بالظن وأنه مبني على  
 قدم النفوس وتجردها وهما باطلان

فذهب طائفة من الكرامية إلى أن الجواهر لا تنعدم بل تتفرق  
ثم يجمعها سبحانه ويؤلفها على النهج الأول ، والحق أنها تنعدم  
إلا بعضا منصوصا عليه ثم تعاد بعينها لظاهر : « كل ابن آدم يفنى  
إلا عجب الذنب » والمسئلة عند المحققين ظنية ، والحق إعادة ما انعدم  
بعينه وتأليف ما تفرق ، لا الحكم بأنه إنما يكون كذا بعينه أو كذا  
لحكم باستحالة خلافه لشمول القدرة لكل الممكنات ، والأعادة  
إحداث كالأبداع للأول وغاية طريان العدم على المبدع أولا  
تصويره كأنه لم يحدث وقد تعاقبت القدرة بإيجاده من عدمه  
الأصلي فكذا من عدمه الطارئ ، لأن الوجود ثانياً مثله بل هو  
بعد فناء عينه ، وهذا لأن وجود عينه أولا إنما كان على وفق تعلق  
العلم به والفرض أنها أيضاً بعد طريان العدم ثابتة في العلم متعلقا  
بإيجادها ، وعندى يجب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم  
وتقررها فيه على هذا ، أعني الثبوت والتقرر العلمى ، إذ يبعد من  
العقلاء ذوى الخوض في الدقائق التكلم بما لا معنى له ولا وجه ،

وقال قوم بالمعاد الروحاني والجسماني معا وأرادوا بذلك الجمع بين الحكمة  
والشرعية ، وتفصيل القول يطول بنا



وكذا لا أجزم بأن الأَفناء بكلمة «افن» كما يجادد بكلمة «كن» أو بواسطة  
إحداث ضد هو الفناء الواحد للكل ، أو بعدد كل جزء ، أو بنفي  
شرط هو البقاء الذي يخلقه الله تعالى حالا فخالا في الجوهر ، فإذا  
لم يخلقه انتفى ، بل الكل في حيز الجواز والحكم بأحدها عيناً  
لا يقوى فيه موجب ، غير أنا لا نقول بخلق الأَفناء لا في محل  
ونحوه ، وكذا يجوز كونه جسمانياً فقط بناء على القول بأن الروح  
جسم لطيف سار في البدن كما الورد في الورد والنار في الفحم أو  
روحانياً جسمانياً بناء على القول بأنها جوهر مجرد لا تقنى بفناء  
البدن ترجع إلى البدن أى إلى تعيقها به وأكثر المتكلمين على  
الأول لقوله تعالى « فادخلني في عبادي » والتجرد ينافية ، وكذا  
ماورد من أن أرواح بعض المؤمنين في أجواف طيور خضر  
ترتع في الجنة وتأوى إلى قناديل معلقة تحت العرش ، وأرواح  
الكفار في طيور سود في سجين ، ومن أهل السنة جماعة على  
الثاني كالغزالي والماتريدي وغيرهما ، ولهم أيضاً ظواهر ، والمسئلة  
ظنية ، والحياة عرض يلزم وجوده في البدن تعلق الروح عادة  
فإذا فارقت الروح فارقت الحياة أيضاً

﴿الأصل الثاني والثالث﴾ <sup>(١)</sup> سؤال منكر ونكير وعذاب  
القبر ونعيمه ، ورد بهما الأخبار وتعددت طرقها ، في الصحيح  
«مر بقبرين فقال : إنهما ليعذبان» وفيه استعاذته من عذاب القبر  
قال حكاية «ربنا أمتنا اثنتين : الثانية هي التي بعد السؤال» فيجب  
التصديق به وغاية ما يقتضى إعادة الحياة إلى الجزء الذي به فهم  
الخطاب ورد الجواب ، وبه يبعد قول من قال : إنه لا يخلق فيه

(١) اعلم أن «سؤال منكر ونكير حق ، والتصديق به واجب»  
لورود الشرع به ، لانه في ذاته أمر ممكن ، فإنه لا يستدعى منهما إلا  
تفهيم بصوت أو بغير صوت ولا يستدعى من المسئول إلا فهما ، والفهم  
لا يستدعى إلا حياة ، والانسان لا يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن  
قلبه ، وإحياء جزء يفهم السؤال ويجب أمر ممكن مقدور عليه لتعلق  
القدرة بجميع الممكنات ، فمن زعم أنه يشاهد الميت ولا يشاهد منكر  
ونكيراً ولا يسمع صوتهما في السؤال ولا صوت الميت في الجواب ، فهذا  
يقال له : فمن كان يشاهد النبي صلى الله عليه وسلم ولا يشاهد جبريل ولا  
يسمع صوته بالإحياء هل كان ينكر الوحي ولا يصدق بما يحدث النبي  
عليه السلام أنه جاء به جبريل ؟ ولا يستطيع مصدق الوحي أن ينكر  
ذلك إذ ليس فيه إلا أن الله تعالى خلق له سماعاً لذلك الصوت ومشاهدة  
لذلك الشخص ولم يخلق ذلك للحاضرين عنده

قدرة ولا فعل اختياري وما استحيل به من اللذة والألم والتكلم  
 فرع الحياة والعلم والقدرة ولا حياة بلا بنية وكون الميت ساكنا  
 لا يسمع سؤالنا ومنهم من يحرق فيصير رمادا وتذروه الرياح فلا  
 يعقل حياته وسؤاله فجرد استبعاد خلاف المعتاد فان ذاك ممكن  
 إذ لا يشترط في الحياة البنية ولو سلم جاز أن يحفظ الله من الأجزاء  
 ما يأتي به الأدراك وان كان في بطون السباع وقصور البحار ولا

واعلم أيضا أن « عذاب القبر حرق » لانه قد دلت عليه قواطع الشرع  
 إذ تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه رضوانه تعالى عليهم  
 أنهم كانوا يستعيذون من عذاب القبر في أدعيتهم ، واشتهر قوله صلى الله  
 عليه وسلم — وقدم بقبرين — : « إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير »  
 الحديث — رواه البخاري في كتاب الوضوء وفي باب الجنائز وفي باب  
 ما جاء في عذاب القبر وفي كتاب الادب ، وقال الله تعالى : « وحق بال  
 فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا... الآية » وقال : « مما  
 خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا نارا » ثم هو أمر ممكن فيجب التصديق به ،  
 ووجه إمكانه ظاهر ، وإنما أنكره من جحده من حيث زعم أنه  
 تري شخص الميت مشاهدة ولا يرى العذاب الذي ينزل به ، وحيث توهم  
 أن الانسان إذا أكله سبع فكيف يعذب ، وهذا هوس وخطل في الرأي  
 فان المشاهد من الميت هو ظاهر جسمه فقط والمدرک للعقاب إنما هو جزء

يحتنع أن لا يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك فإن النائم ساكن  
بظاهره يدرك من الآلام واللذات ما يحس تأثيره عند يقظته وقد  
كان عليه السلام يسمع كلام جبريل ويشاهده ومن حوله أو مزاحمه  
في مكانه لا شعور له بذلك وهذا لأن الإدراك والأسماع بخلق الله  
تعالى فإذا لم يخلقه لبعض الناس لا يكون له «ولا يحيطون بشيء من  
علمه إلا بما شاء» وبعد اتفاق أهل الحق على إعادة قدر ما يدرك به  
من الحياة تردد كثير من الأشاعرة والحنفية في إعادة الروح  
فمنعوا تلازم الروح والحياة إلا في العادة، ومن الحنفية القائلين  
بالمعاد الجسماني من قال بأنه توضع فيه الروح وقول من قال إذا  
صار تراباً يكون روحه متصلاً بترابه فيتألم الروح والتراب  
جميعاً يحتمل قوله بتجرد الروح وجسمانيته وقد ذكرنا أن  
منهم كالما تر يدى وأتباعه من يقول بتجردها، لكنه نقل أثراً أنه  
قيل: يا رسول الله كيف يوجع اللحم في القبر ولم يكن فيه روح

من القلب أو من الباطن كيف كان، وأما الذي تأكله السباع فغاية ما في  
الباب أن يكون بطن السبع قبراً له فأعادة الحياة إلى جزء يدرك العذاب  
ممكن فما كل من يتألم يدرك الألم بجميع بدنه

فقال : كما يوجع سنك وان لم يكن فيه الروح ! قال : فأخبر  
 أن السن يوجع لأنه متصل بالذبح وان لم يكن فيه الروح ، فكذا  
 بعد الموت لما كان روحه متصلاً بجسده يتوجع الجسد ، ولا يخفى  
 أن مراده بالتراب أجزاءه الصغار ، ومنهم من أوجب التصديق  
 بذلك ومنع من الاشتغال بالكيفية بل التفويض إلى الخالق عز وجل  
 والأصح أن الأنبياء لا يستلون ولا أطفال المؤمنين واختلاف  
 في سؤال أطفال المشركين ودخولهم الجنة أو النار : فتردد فيهم أبو  
 حنيفة وغيره ، ووردت فيهم أخبار متعارضة ، فالسبيل تفويض  
 علم أمرهم إلى الله تعالى وقال محمد بن الحسن : اعلم أن الله لا يعذب  
 أحداً بلا ذنب

( الأصل الرابع الميزان <sup>(١)</sup> وهو حق ) قال تعالى : ( ونضع

( ١ ) ندعى في هذا الأصل « أن الميزان حق » لأنه أمر ممكن وقد  
 أخبر به المعصوم ودلت عليه قواطع السمع فوجب التصديق به ، فإن قيل :  
 كيف يقبل القول بوزن الأعمال ، وإنما هي أعراض وقد انعدمت والمعدوم  
 لا يوزن ، ولو قدرتم إعادتها وخلقها في جسم الميزان كان محالاً من جهة أن  
 إعادة الأعراض محال ؟ ثم كيف يتصور خلق حركة يد الإنسان وهي طاعته  
 في حسم الميزان ؟ أيتحرك بها الميزان فيكون ذلك حركة الميزان لا حركة يد

الموازين القسط ليوم القيامة) وقال تعالى (فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية وأما من خفت موازينه فأمه هاوية) ووجهه أنه تعالى يحدث في صحائف الأعمال ثقلاً بحسب درجاتها عنده تعالى حتى يظهر لهم العدل في العذاب والفضل في العفو وتضعيف الثواب

(فائدة) ومن السمعيات الكوثر : وهو حوض لرسول الله صلى الله عليه وسلم يكون له في يوم القيامة يردده الأختيار ويزداد عنه الأشرار ، وردت به الأخبار الصحاح فوجب قبوله والایمان به

الانسان أم لا يتحرك فتكون الحركة قد فأت بجسم ليس هو متحركاً بها وهو محال ؟ ثم إن تحرك فان ميل الميزان يتفاوت بقدر طول الحركات وكثرتها لا بقدر مراتب الأجور فرب حركة بجزء من البدن يزيد أجراها أو أتمها على حركة جميع البدن . فهذا محال ؟ ؟ ؟

فالجواب عن هذا أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن هذا فقال : « توزن صحائف الأعمال » فان الكرام الكاتبين يكتبون الأعمال في صحائف هي أجسام فاذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلاً بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قدير . . . . .

فان قيل : فأى فائدة في هذا وما معني المحاسبة ؟ قلنا : إننا نطلب لفعل الله تعالى فائدة فانه لا يسئل عما يفعل ، ولقد ذكرنا ما فيه من الفائدة فأى

(الأصل الخامس الصراط) <sup>(١)</sup> وهو جسر ممدود على متن النار أدق من الشعر وأحد من السيف ، يردده كل الخلائق وهو ورود النار لكل أحد المذكور في قوله تعالى « وإن منكم إلا واردها » ثم قال « ثم نتجى الذين اتقوا » أى فلا يسقطون فيها « ونذر الظالمين فيها جثياً » أى يسقطون ، ووردت به الأخبار كثيراً قال تعالى « فاهدوهم الى صراط الجحيم » وكثير من المعتزلة ينكرونه ويحملون الآية على طريق جهنم ، لما فيه من تعذيب الصالحاء ولا

بعد في أن تكون الفائدة أن يشاهد العبد مقدار أعماله ويعم أنه مجزى بها بالعدل أو يتجاوز عنه باللطف

( ١ ) ندعى في هذا الأصل « أن الصراط حق والتصديق به واجب » لانه أمر ممكن إذ هو عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم يردده الخلق كافة فاز توافدوا عليه قيل للملائكة : « وقفوهم انهم مسئولون » فان قيل كيف يمكن المرور عليه وهو — فيما روي — أدق من الشعر وأحد من السيف؟ قلنا : هذا الكلام إن صدر عن رجل ينكر قدرة الله فالكلام معه في إثبات عموم قدرته وقد فرغنا من ذلك ، وإن صدر عن رجل يعترف بالقدرة فيقال له : ليس المشى على هذا بأعجب من المشى فى الهواء والرب سبحانه وتعالى قادر على خلق قدرة عليه ومعناه أن يخلق لمن يريد قدرة المشى على الهواء ولا يخلق فى ذاته هوياء إلى أسفل ولا فى الهواء انحرافاً فاذا أمكن

عذاب عليهم ، قلنا: هو ممكن وارد على وجه الصحة فردده ضلالة ،  
وهذا لأن القادر على أن يسير الطير في الهواء قادر على أن يسير  
الإنسان على الصراط كما ورد أنه قيل له عليه السلام لما ذكر أن  
الكافر يحشر على وجهه : كيف يمشى على وجهه قال ( أليس الذي  
أمشاه على رجليه قادراً على أن يمشيه على وجهه ؟ ) فيمر ناس عليه  
كالبرق وكالريح وكالجواد وآخرون يسقطون على مافي الصحاح  
من الأخبار

(الأصل السادس الجنة والنار مخلوقتان الآن) <sup>(١)</sup> وقال

هذا فالصراط بكل حال أثبت من الهواء

( ١ ) ندعى في هذا الأصل : « أن الجنة والنار حق وأنهما موجودتان  
الآن » وخالف في هذا طائفتان : الأولى أنكرتهما زاعمة أنهما لو وجدتا  
فما أن توجدا في عالم العناصر وإما أن توجدا في عالم الافلاك وإما أن توجدا  
في عالم آخر والكل محال : أما الاول فلأن عالم العناصر لا يسع جنة  
« عرضها السموات والأرض » ولأنه لا معنى للتناسخ إلا عود الارواح  
الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر ، وأما الثاني والثالث فلأن الافلاك  
لا يجوز عليها الخرق والالتئام ووجودهما فيها أو في عالم آخر يستلزم جواز  
ذلك لان حصول العناصر يات فيهما وهبوط آدم من الجنة يقتضيه . وحاصل  
الجواب أن مبنى الدليل على أصل فلسفي فاسد عندنا وهو امتناع الخرق



بعض المعتزلة: إنما يخلقان يوم القيامة ، لأن خلقهما قبل يوم الحزاء لا فائدة فيه ، ولا أنهما لو خاقتا لهلكتا لقوله تعالى ( كل شيء هالك إلا وجهه ) والجواب تخصيصهما من آية الهلاك إجماعاً بين الأدلة كقوله تعالى في الجنة ( أعدت للمتقين ) وفي النار ( أعدت للكافرين ) في أي كثيرة ظاهرة في وجودها الآن كقصة آدم

والإلتئام : على أن وصف الجنة بأن عرضها كعرض السموات والأرض ليس للتحديد بل هو في التحقيق كناية عن سعة الجنة وبساطتها بما يفيد هذا التشبيه من تقدير عرضها بأوسع ما علمه الناس بالمشاهدة تقريباً للاذهان وليس التناسخ عود الأرواح إلى أبدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم ، والفرقة الثانية — وهم المعتزلة إلا الجبائي وشر بن المعتز وأبو الحسين البصري — أنكرت وجودها الآن وزعمت أنهما يخلقان يوم الحزاء (واعلم) أولاً أنه لم يرو نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار ولكن الأكثرين على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبهاً بقوله « سقف الجنة عرش الرحمن » وأن النار تحت الأرضين السبع ، ويدل لمذهب أهل الحق : (أولاً) : قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة ، ولا شك أن حمل الجنة الواردة على لسان الشارع في هذه القصة على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعب بالدين لأجماع المسلمين على غيره ثم إن القول بوجود الجنة وخلقها دون النار مما لم يذهب إليه أحد فثبوتها بثبوتها ، (وثانياً) آيات ظاهرة الدلالة على وجودها مثل قوله تعالى . « أعدت للمتقين » . وقوله : « أعدت للكافرين » .

وحواء وقوله تعالى له ( اسكن أنت وزوجك الجنة فكلَا ) الى أن قال : « وطفقا يخرصفان عليهما من ورق الجنة » وحمل مثله على بستان من بساتين الدنيا يشبه التلاعب أو العناد إذ المتبادر المفهوم من لفظ الجنة باللام في إطلاق الشارع ليس إلا الموعودة بالسنة وكثرة من الظواهر لا تكاد تحصى للمستقرىء تفيد ذلك وتصيرها قطعية والأجماع من الصحابة على فهم ذلك وطريقه التتبع وقال تعالى

وقوله : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم القيامة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » وقوله : « أغرقوا فأدخلوا نارا » ولا ضرورة للعدول عن ظاهر هذه الآيات بحمل التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي على أن بعضها لا يمكن فيه ذلك ، فإن زعم زاعم أن ذلك يعارضه آيات تدل على أنهما يوجدان فيدل ذلك على أنهما ليستا موجودتين كقوله تعالى : « نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا » فالجواب من وجهين ( الاول ) أنه يجوز إرادة الحال والاستمرار من هذه الآية جمعا بين الأدلة ( والثاني ) أن هذه الآية لو عارضت مثل قوله تعالى : « أعدت للمتقين . أعدت للكافرين » لبقيت قصة آدم وغيرها مما ذكرنا من الآيات سالمة عن المعارضة ، وتمسك المعتزلة بانهما لو كانتا موجودتين للزم دوام أكلها وعدم جواز فنائه وهلاكه لقوله تعالى : « أكلها دائماً » لكن لزوم ذلك باطل لأنه يعارض قوله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه » والجواب عن هذه الشبهة من ثلاثة أوجه : ( الاول ) أن المراد بالدوام في قوله تعالى :

( قلنا اهبطوا منها جميعا ) أمر بالنزول الى الدنيا ولو كانت فيها لم  
يقبل إلا اخرجوا وقوله تعالى ( اخرج منها ) لا يستلزم نفيه لأنه  
يجامع الهبوط ، ونفي الفائدة ممنوع إذ هي دار نعيم أسكنها من  
يوحده ويسبحه بلا فترة من الحور والولدان والطيور  
وقد ذهب بعض أهل السنة كأبي حنيفة إلى أن الحور لا يمتن  
فهذه فائدة ترجع إلى غيره تعالى على أن نفي الفائدة في تعقلك لا ينفي  
وجود الحكمة وإن لم تحط بها ، لا يستل عما يفعل

( الاصل السابع في الامامة )<sup>(١)</sup> وهي استحقاق تصرف عام على

« أكلها دائم » الدوام العرفي لا الحقيقي كما في نوع الثمار مثلاً فإنه يعد  
دائماً وإن انقطع في بعض الأوقات فتكون الآية الثانية باقية على عمومها  
( الوجه الثاني ) أن المراد بالدوام أنه لا يتخلل بين فناء الشخص وخلق  
مثله زمن فيكون الدوام للنوع على الحقيقة وإن فئت الاشخاص وتكون  
الآية الثانية باقية أيضاً على عمومها ( الوجه الثالث ) أن يراد من العموم  
في قوله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه » ما عدا الجنة والنار ليجمع  
بين الأدلة

( ١ ) اعلم أن النظر في مباحث الامامة ليس من مهمات هذا الفن ،  
وهو مثار للفتن وللتعصبات ، وقلمنا سلم من خاض غماره من أمواجه المتلاطمة  
وإن أصاب ، وكنا بمعرض أن نترك الكلام فيه لولا أنه قد جرت عادة

المسلمين \* ونصب الامام واجب سمعا لاعقلا خلافا للمعتزلة \*  
والأمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ، ثم عمر  
ثم عثمان ، ثم علي ، رضى الله عنهم ، ثم قيل نص على أبي بكر ، وقل  
الشيعة نص على علي والأكثر على أنه لم يكن صلى الله عليه وسلم  
نص على إمامة أحد ، يعنى أمر بها ولكن كان يعلمها بأعلام الله

المتكلمين بان يختتموا به مباحثهم ونحن — مع هذا — نتقيد بما كتب  
فيه مؤلف الكتاب ، فنحن نوجز القول فيه إيجازا فنقول : النظر فى هذا  
المبحث يدور على ثلاثة أطراف : —

الطرف الاول فى بيان وجوب نصب الامام : — وينبغى أن تعم قبل  
الخوض فيه أن هذا الوجوب ليس مأخوذا من العقل وانما هو من الشرع  
والدليل على هذه الدعوى إجماع الأمة عليها ، ومستند هذا الاجماع أن  
نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع وليس يحصل هذا النظام إلا  
بامام مطاع ، أما الاولى فهى مقدمة قطعية لا يتصور النزاع فيها ، وأما الثانية  
فالدليل عليها أن أمر الدين لا ينتظم إلا بانتظام أمور الدنيا وانتظام أمور  
الدنيا لا يتيسر إلا بامام مطاع يأخذ للضعيف من القوى وينصر المظلوم  
على الظالم ويرد عدوان بعض الناس على بعض ويحافظ على التخوم ويرد  
سطو الأعداء ، فان زعم زاعم أن فى قولنا إن نظام أمر الدين لا يتم إلا  
بانتظام أمر الدنيا تناقضا لان الدين والدنيا متناقضان وإصلاح أمر  
أحدهما خراب الآخر ، فالجواب على هذا الزعم أن نبين له مقصودنا

تعالى إياه فقد قال للمرأة السائلة ( إن لم تجديني فأتني أبا بكر ) في جواب قولها حين أمرها أن ترجع إليه : أرايت إن جئت فلم أجذك ؟ تريد الموت ، مخرج في صحيح البخارى ، وفيه أيضاً حديث رؤى ياد البر والنزع منها وإذا علمها واقعاً موافقاً للحق أو مخالفاً له وكيف كان لو كان المفترض مبايعة غيره لبالغ في تبليغه كما بلغ سائر التكاليف للأحاديث الذين علم منهم أنهم لا يأثمرون ولم يكن علمه بعدم أثمارهم مسقطاً عنه التبليغ وتبليغ مثله سبيله الأعلان

بأمر الدينار فنقول : إن أمور الدنيا على نوعين ( الأول ) فضول النعم والتلذذ والزيادة على مقدار الحاجة والمضل عما تقتضيه الضرورة ( والثانى ) جميع ما يحتاج الإنسان إليه قبل الموت أما الأول فنسلم أنه يضاد أمور الدين فإن الانغماس فى الملاهى والسير مع رغبات النفس وشهواتها يبعد عن الله تعالى ، وأما الثانى فإنه لا بد منه لحفظ البدن وسلامته حتى يقوى على العبادة وهو المقصود لنا والذي نعينه وندعى أن انتظامه سبب فى انتظام أمر الدين فلا محل لزعم هذا الزاعم فإنه إنما أخطأ من حيث لم يميز بين معانى اللفظ المشترك ، فثبت أن نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الأقوات والكسوة والمسكن ، وأما أن أمور الدنيا من الأمن على النفس والأموال لا تنتظم إلا بإمام مطاع قادر على تنفيذ أوامره فهو مما تشهد به الفطرة

والتشهير دون اختصاص الواحد به والاثنين، لأنه أئني أمر الامامة من أهم الامور العالية، لما يتعلق به من المصالح الدينية والدينية العامة للرجال والنساء الصغير والكبير مع ما فيه من دفع ما قد يتوهم من إثارة فتنة، ولو وقع كذلك لاشتهر وكان سبيله أن ينقل نقل الفرائض، لتوفر الدواعي على مثله في استمرار العادة، واذ لم يظهر كذلك فلا

وتؤكد هذه أبسط قواعد الاجتماع، فكان وجوب نصب الامام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه

الطرف الثاني : في بيان من يتعين دون سائر الخلق لان ينصب إماما : — وليس يخفى عليك أن لتنصيب على واحد نجعله إماما بالتشهي أمر غير ممكن فلا بد حينئذ من تمييز الامام لا بالشخص ولكن بالاصناف والخواص التي يفارق بها سائر الخلق . . فاعلم أنه — لكي يقوم بما يستدعيه منصبه في الناس — لا بد أن يكون أهلا لتدبير الخلق وحملهم على مرادهم وذلك يستدعي أمورا ترجع الى الكفاية والعلم والورع . . . . . وإنما يتم تنصيب الامام بالتولية أو التفويض من غيره : فأما التولية فانما تكون من أحد اثنين : ( الاول ) الرسول صلى الله عليه وسلم وقد انقطع هذا بانتقاله صلوات الله وسلامه عليه إلى الرفيق الأعلى ( والثاني ) إمام العصر بأن يعين لولاية عهده شخصا من أولاده أو من شاء ممن يصلح للامامة ، وأما التفويض فيكون من رجل ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متبعة الآخرين ومبادرتهم الى المبايعة وذلك قد يسلم في بعض الاعصار فيكون شخص واحد مرموقا

نص فلا وجوب لعلي رضي الله عنه بعده على لتعيين ، ولزم بطلان ما نقلوه وسودوا به أوراقهم من نحو قوله : ( أنت الخليفة بعدى ) وكثير حيث لم يبلغ هذا المبلغ

ثم نقول : بل لم يبلغ مبلغ الآحاد المطاعون فيها ، اذ لم يتصل عامه لأئمة الحديث المشايخين على التنقيب عنه كما اتصل بهم كثير

في نفسه مرزوقا بالمطاعة مستوليا على الكافة ففي بيعته وتقويضه كفاية عن تقويض غيره لان المقصود أن يجتمع شتات الآراء لشخص مطاع وقد صار الامام بمبايعة هذا المطاع مطاعا ، وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل يكون لشخصين او ثلاثة أو جماعة فلا بد حينئذ من اجتماعهم وبيعتهم واتفاقهم على التقويض حتى تتم الطاعة : وزعم بعض الأمامية أن التنصيب واجب من النبي أو الخليفة ، وهذا باطل لأنه لو كان واجبا لنص عليه الرسول ولم ينص هو ولا نص عمر على من يخلفه بل ثبتت إمامة أبي بكر وإمامة عثمان وإمامة علي بالتقويض ، فأما ادعاء بعض الجهلة أنه صلى الله عليه وسلم نص على خلافة علي ولكن الصحابة كابر والنص وكتموه فإنه أدعاء كاذب لانسوغ لأنفسنا مناقشته حتى يظهر بطلانه

الطرف الثالث - وهو الأصل الثامن في كلام مؤلف الكتاب - : في شرح عقيدة أهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين : - واعلم أن للناس في الصحابة والخلفاء إسرافا وجنوحا عن جادة الانصاف : فمن مبالغ في الثناء حتى يدعى العصمة ، ومن متهمهم عليهم يطلق لسانه بدمهم . وهذان

مما ضعفوه ، وكيف يجوز في العادة أن يصح آحاداً : يعلمه من لم يتصف قط برواية حديث ولا صحة محدث ، ويختفى على علماء الحديث المهرة الذين أفنوا أعمارهم في الرحلات مشمرين في طلبه والسعي إلى كل من حسبوا عنده صباغة منه في كل صوب وأوب ، هذا مما تقضى العادة بانه افتراء وهراء ، نعم روى آحاداً قوله عليه

الفرقان ممن لم يهده الله بل طبع على قلبه فاعمى بصيرته ، والله يسألك بك طريقا غير هذين الطريقين : واعلم أن كتاب الله تعالى مشتمل على كثير من الآي فيها الثناء على المهاجرين والأنصار ، وقد تواترت الأخبار بتزكية النبي صلى الله عليه وسلم إياهم بألفاظ مختلفة : بعضها عام وبعضها خاص ، كقوله صلى الله عليه وسلم : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » وكقوله : « خير الناس قرني ثم الذين يلونهم » وما من واحد إلا وورد ثناء خاص في حقه وإنه ليطول بنا نقل ذلك أو بعضه ، فينبغي أن تستصحب هذا الاعتقاد في حقهم ولا تسيء الظن بهم ولا تستمع لما يحكي عن أحوال تخالف مقتضى حسن الظن فأكثر ما ينقل مخترع سببه التعصب في حقهم ولا أصل له ، وما ثبت نقله فالتأويل متطرق إليه ، والمشهور من قتال معاوية لعلي ومسير عائشة رضي الله عنهم إلى البصرة فلكل منهم وجهة تلتئم مع الشرع ، والمظنون بعائشة أنها كانت تطلب إطفاء النائرة وإخماد الفتنة ولكن خرج الأمر عن الضبط فأوآخر الأمور لا تبقي على وفق أوائلها بل تخرج عن الضبط ، والمظنون بمعاوية أنه كان على تأويل وظن



السلام لعلّ رضى الله عنه: ( أنت منى بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي ) وهو - مع أنه لا يكفى فى المطلوب ولا يقوم إجماع الصحابة - غير مفيد لمطلوبهم إذ لم يرد بعد المستثنى العموم فى جميع

فما يفعل ، وما يحكى سوى هذا من روايات الآحاد فالصحيح منه مختلط بالباطل والاختلاف أكثره اختراعات الخوارج والروافض فيجب أن تُلَازَمُ لا نكار لما لم يثبت وما ثبت فقل لعل له تأويل إذا عجزت عن أن تجد التأويل ... هذا حكم الصحابة عامة فأما الخلفاء الراشدون فهم أفضل من غيرهم وترتيبهم فى الفضل عند أهل السنة كترتيبهم فى الإمامة .. وهذا غيب لا يطلع عليه إلا الله ورسوله إن أطلعه عليه ولا يمكن أن يدعى نصوص قاطعة من صاحب الشرع متواترة مقتضية للفضيلة على هذا الترتيب بل المنقول الثناء على جميعهم ولكن إذا ثبت أنه لا يعرف الفضل إلا بالوحى ولا يعرف من النبي إلا بالسمع وكان أولى الناس بسمع ما يدل على تفاوت المضائل الصحابة المتلازمون لأحوال النبي صلى الله عليه وسلم ، وهم قد أجمعوا على تقديم أبي بكر ثم نص أبو بكر على عمر ثم أجمعوا بعده على عثمان ثم على رضى الله عنهم ، وليس يظن منهم الخيانة فى دين الله تعالى لغرض من الأغراض ، وكان إجماعهم على ذلك من حسن ما يستدل به على مراتبهم فى الفضل ، ومن هذا اعتقد أهل السنة هذا الترتيب فى الفضل ثم بحثوا عن الأخبار فوجدوا فيها ما عرفوا منه مستند الصحابة وأهل الأجماع فى هذا الترتيب

المنازل الكائنة لهرون من موسى عليه السلام لا انتفاء نسب الأخوة  
 فبقى المراد البعض والسياق يبينه وذلك أنه قل له حين استخلفه عند  
 منصرفه إلى تبوك فقال على رضى الله عنه : أتتركنى فى التخلفين ؟  
 كأنه استنقص تركه وراءه ، فقال له عليه الصلاة والسلام : ( ألا ترى  
 أن تكون منى بمنزلة هرون من موسى ) (يعنى حين استخلفه عند  
 توجهه إلى الطور إذ قال له : أخلفنى فى قومى وأصباح ، وهو لا يستلزم  
 كونه أولى بالخلافة بعد من كل معاصريه ، افتراضاً ولا ندباً ، بل كونه  
 أهلاً لها فى الجملة و به نقول وقد استخلف عليه السلام فى مرار  
 أخرى غير على رضى الله عنه كابن أم مكتوم وإلزام فيه ذلك بذلك  
 وأما ما روى آحاداً « من كنت مولاه فعلى مولاه » فمشارك  
 الدلالة إذ يطلق المولى على المعتقد ، والمعتق ، والمتصرف فى الأمور ،  
 والناصر ، والمحبوب ، ومنه قوله تعالى : « لا تتخذوا اليهود والنصارى  
 أولياء » يعنى تلقون إليهم بالمودة ، وتعيين بعضهم بلا دليل غير  
 مقبول ، وتعميمه إلزاماً - على من يرى تعميم المشترك فى مفاهيمه  
 لو كان مشتركاً لفظياً مع أنه مذهب ضعيف عندنا على ما يشهد به  
 استقرار استعمال الفصحاء للمشاركات - منتفياً لامتناع ارادة

المعتق والمعتق ، فتعين إرادة البعض والاتفاق على إرادة الحب  
 وهو رضى الله عنه وأرضاه سيدنا وحبيبنا على أن كون المولى بمعنى  
 الأمام لم يعهد في اللغة ولا في الشرع وإنما جوزناه نظراً إلى رواية  
 الحاكم « من كنت وليه » وكونه بمعنى الأولى بالشئ لا يفيد لما  
 ذكرنا من عدم المعين مع ما يستلزم من نسبة جميع الصحابة إلى  
 الخطأ وهو باطل ، بل لما أجمعوا على خلافه قطعنا بأن ذلك المعنى غير  
 مراد ، فظهر أن ليس أحدهما - مع كونه آحاداً - يستلزم مطلوبهم  
 ولو كان هناك نص غيرهما عامه هو أو أحد من المهاجرين والأنصار  
 لا وردوه عليهم يوم السقيفة تدنياً ، إذ كان فرضاً ، وقولهم تركه تقية  
 - مع ما فيه من نسبة على الجين - باطل ، أما أولاً : فمجرد ذكره  
 ومنازعة به ليس ظاهراً في قتلهم إياه وقد نازع غيره فلم يقتل فقال  
 بعض الأنصار : منأمر ومنكم أمير ، إلى أن روى أبو بكر رضى الله  
 عنه قوله عليه السلام : « الأئمة من قريش » فرجعوا عن محاجتهم ،  
 بل غاية ما كان يتوهم عدم الرجوع إليه ، وبهذا القدر لم يثبت ضرر  
 يسقط به الفرض ، وأما ثانياً : فكونه بحيث لو ذكره لم يرجع إليه مع  
 علم أحد به ممنوع لأنهم كانوا أطوع لله وأعمل بمحدوده وأبعد

عن اتباع الهوى وحفظ النفس ومنهم بقية العشرة المبشرة بالجنة  
وفيهما الذى نص رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حديث اليهود  
على أماته على دين الله حين قال لهم: (لا بعثن معكم أميناً حق أمين):  
وبعته رضى عنه أعنى أبا عبيدة بن الجراح فكيف يجوز على  
هؤلاء أن يعلموا الحق من ذلك ويتجاهلوا عنه أو يرويه أحد يجب  
قبول روايته فيتركوا العمل به بلاراجح، ولو جاز عليهم الخيانة  
وكتمان الحق لا ترتفع الأمان فى كل ما نقلوه من القرآن والأحكام  
وأدى إلى أن لا يجزم بشيء من الدين، إذ إنما أخذناه بشعبه كله عنهم  
نعوذ بالله من نزعات الهوى والشيطان، وإذا ثبت عدم النص  
على على رضى الله عنه: فإن أثبتنا نصه على أبى بكر ثبت حقيقة إمامته  
وإن قلنا لم ينص عليه ثبت أيضاً \* أما الأول: ففيه ما هو صريح  
وما هو إشارة، أما الأول فقوله عليه السلام فى مرضه الذى توفى فيه  
على ما ثبت فى صحيح مسلم وغيره: (أئتوني بدواة وقرطاس أكتب  
لأبى بكر كتاباً لا يختلف عليه اثنان) ثم قال: (يا أبى الله والمسلمون  
إلا أبى بكر) \* وأما الثانى: فما خصه به فى ذلك المرض من إقامته مقامه  
فى إمامة الصلاة ولقد روجع فى ذلك على ما فى صحيح البخارى أن

عائشة رضى الله عنها قالت له حين قال: (مروا أبا بكر فليصل بالناس):  
 إن أبا بكر رجل أسيف وانه إن يقيم مقامك لا يسمع الناس: مروا  
 أبا بكر فليصل بالناس وفي رواية أخرى أنها قالت لحفصة: قولى  
 له يا عمر الحديث فأبى حتى غضب وقال: (أنتن صواحبات يوسف  
 مروا أبا بكر فليصل بالناس) وعن هذا قال على رضى الله عنه حين  
 قال أبو بكر: أقيلونى: كلا والله لا نقيلك ولا نستقيلك قد رضىك  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمر ديننا أفلا نرضاك لأمر ديننا  
 وهذا لأن المقصود من نصب الأئمة بالذات إقامة أمر الدين والنظر  
 فى أمور الدنيا وتديرها إنما هو ليتفرغ لذلك فأذا رضىه لأمر الدين  
 مع العلم بشجاعته وثباته دائماً ولقد قال لعروة بن مسعود حين قال  
 لرسول الله صلى الله عليه وسلم: كأنى بك وقد فرغنا منك هؤلاء: امصص  
 بظر اللات أنحن نفر عنه، استبعاد أن يقع ذلك وقتله مانع الزكاة  
 ومسيامة مع بنى حنيفة؛ وقد وصفهم الله بأنهم أولو بأس شديد فى  
 قوله تعالى: (قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس  
 شديد) كما هو قول جماعة من المفسرين وثباته عند مصادمة المصائب  
 المدهشة كما كان منه حين دهش الناس لما خرج إليهم موت النبي

صلى الله عليه وسلم فذهلوا وجزم عمر رضى الله عنه أنه عليه السلام لم يمت  
وقال: من قال ذلك ضربت عنقه حتى قدم أبو بكر من السنح<sup>(١)</sup> فدخل  
الحجرة الكريمة ثم خرج فاستسكت عمر فأبى أن يسكت فتركه وتكلم  
فانحاز الناس إليه فخطبهم وقال: أما بعد فمن كان يعبد محمداً فإن محمداً أقدمات؛  
ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت ثم تلا قوله تعالى: (وما محمد إلا  
رسول قد خلت من قبله الرسل أفأن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم)  
الآية فأمن الناس وخرجوا يلمحون بتلاوتها كأنهم لم يسمعوها قبل  
ذلك، وأما الثاني ففي إجماع الصحابة غنى إذهو في ثبوت مقتضاه أقوى من  
خبر الواحد وقد أجمعوا عليه غير أن علياً والعباس وبعضاً لم يبايعوا في  
ذلك الوقت فأرسل إليهم فجاؤا فقال: هذا علي بن أبي طالب ولا بيعه لى  
في عنقه وهو بالخيار في أمره إلا فأنتم بالخيار جميعاً في بيعتكم إياي فإن رأيتم  
لها غيرى فأنا أول من يبايعه فقال علي رضى الله عنه: لا نرى لها أحداً  
غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين وغاية الأمر أنه راجع رأيه فظهر له  
الحق فبايعه ﴿الاصل الثامن فضل الصحابة الأربعة﴾ على حسب ترتيبهم

(١) بضم السين وسكون النون وبعدها حاء مهملة: إحدى محال المدينة  
وكان بها منزل أبي بكر رضى الله عنه حين تزوج مليكة وقيل حبيبة بنت  
خارجة، وبينها وبين منزل النبي ﷺ ميل

في الخلافة، إذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله تعالى وذلك لا يطلع  
 عليه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد عنه ثناءؤه عليهم كلهم  
 ولا يتحقق إدراك حقيقة تفضيله عليه السلام لبعضهم على بعض إن لم  
 يكن سمعى يصل الينا قطعى في دلالة لا الشاهدون لذلك الزمان لظهور  
 قرائن الاحوال لهم وقد ثبت ذلك لنا صريحاً ودلالة كما في صحيح البخارى  
 من حديث عمرو بن العاص حين سأله عليه السلام: من احب الناس  
 اليك من الرجال؟ فقال: ابوها يعني عائشة رضى الله عنها وتقديمه في  
 الصلاة على ما قدمناه مع أن الاتفاق على أن السنة أن يقدم على القوم  
 أفضلهم علماً وقرءة وخلقاً وورعاً ثبت أنه كان أفضل الصحابة وصح  
 من حديث ابن عمر في صحيح البخارى قال: كنا في زمن النبي صلى الله  
 عليه وسلم لا نعدل بأبي بكر أحداً ثم عمر ثم عثمان ثم نترك أصحاب النبي  
 صلى الله عليه وسلم لا نفاضل بينهم، وصح فيه من حديث محمد بن الحنفية  
 قلت لأبي: أى الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال أبو  
 بكر قلت ثم من؟ قال: ثم عمر، وخشيت أن يقول عثمان قلت ثم أنت قال:  
 ما أنا إلا واحد من المسلمين، فهذا على نفسه مصرح بأن أبابكر أفضل  
 الناس، وافاد بعض ما ذكرنا تفضيل أبي بكر وحده على الكل \*

وفي بعضه ترتيب الثلاثة، ولما أجمعوا على تقديم علي بعدهم دل على أنه كان أفضل من محضرته وكان منهم الزبير وطاحه فثبت أنه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة : هذا واعتقاد أهل السنة تركية جميع الصحابة والثناء عليهم كما أثنى الله سبحانه وتعالى عليهم اذ قال . (كنتم خير أمة أخرجت للناس) وكذا رسول الله صلى الله عليه وسلم روى عنه (اصحابي كالنجوم ولو انفق احدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ مدأ أحدكم ولا نصيفه) وما جرى بين معاوية وعلي رضي الله عنهما كان مبذياً على الاجتهاد، لا منازعة من معاوية في الامامة اذ ظن علي أن تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشائهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى اضطراب امر الامامة خصوصاً في بدايتها فرأى التأخير اصبوب الى ان يتحقق التمكن ويلتقطهم فان بعضهم عزم على الخروج على علي وقتله لما نادى يوم الجمل بان يخرج عنه قتلة عثمان علي ما نقل في القصة من كلام الاشتر النخعي ان صح والله اعلم، أو أنه رأى انهم بغاة أتوا ما أتوا عن تأويل فاسد استحلوا به دم عثمان لانكارهم عليه اموراً ظنوا انها مبيحة لما فعلوه خطأ وجهلاً والباغي اذا انتقاد الى الامام العدل لا يؤخذ بما أتاف عن تأويل من دم كما هو رأى أبي حنيفة



وغيره، والاوجه هو الأول لذهاب كثير الى أن قتلة عثمان لم يكونوا  
 بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولا أنهم أصروا بعد كشف  
 الشبهة فليس كل من اتحل شبهة صار مجتهداً، هذا واتفق أهل الحق  
 على أن معاوية أيام علي من الملوكة لا الخلفاء واختلف مشايخنا في  
 امامته بعد وفاة علي . فقليل صار اماماً وقيل لا لقوله عليه الصلاة  
 والسلام. (الخليفة بعدى ثلاثون ثم تصير ملكاً مضموناً) وقد انقضت  
 الثلاثون بوفاة الامام علي رضي الله عنه وينبغي أن يحمل قول من قال  
 بامامته عند وفاة علي على ما بعده بقليل عند تسليم الحسن له ووجه  
 قول المانعين بعد تسليمه أن تسليمه ما كان الا ضرورة عدم تسليمه  
 هو الحسن وقصد القتال والسفك ان لم يسلم الحسن ولم ير الحسن ذلك  
 فترك، واختلف في اكفار يزيد ابنه فقليل نعم وقيل لا اذ لم يثبت لنا  
 عنه تلك الاسباب الموجبة وحقيقة الامر التوقف فيه ورجع أمره  
 الى الله سبحانه

﴿الأصل التاسع﴾ شرط الامام بعد الاسلام خمسة . المذكورة  
 والورع، والعلم، والكفاءة، والظاهر أنها أعم من الشجاعة اذ تنتظم  
 كونه ذارئاً وشجاعة كي لا يجبن عن الاقتصاص واقامة الحدود.

والحروب الواجبة وتجهيز الجيوش، وهذا مما شرطه الجمهور، ونسب  
 قریش أى كونه من أولاد النضر بن كنانة خلافا لكثير من المعتزلة  
 ولا يشترط كونه هاشميا ولا معصوما خلافا لارواقض، وزاد كثير  
 الاجتهاد فى الاصول والفروع وقيل لا ولا الشجاعة لندرة اجتماع  
 هذه فى واحد، ويمكن تفويض مقتضيات الشجاعة والحكم الى غيره  
 أو بالاستفتاء، وعند الحنفية ليست العدالة شرط للصحة فيصح تقليد  
 الفاسق مع الكراهة وإذا قلد عدلا ثم جارو فسق لا ينعزل ويستحق  
 العزل ان لم يستلزم فتنة ويجب أن يدعى له ولا يجب الخروج عليه  
 كذا عن أبى حنيفة، وكلمتهم قاطبة فى توجيهه أن الصحابة صابوا  
 خاف بعض بنى أمية وقبوا الولاية عنهم ولا يخفى أن أولئك كانوا ملوكا  
 والمتغلب تصح منه هذه الأمور للضرورة وليس من شرط صحة الصلاة  
 خاف الامام عدالته وصار كما لم يوجد قرشى عدل أو وجد ولم يقدر على  
 توليته لغلبة الجورة، وإذا وجدت الشروط فى جماعة فالأولى أفضلهم فان  
 ولى المفضول مع وجوده صحت الامامة لان عمر رضى الله عنه جعل الامر  
 شورى فى الستة أى يولى أيهم ولم يكونوا سواء فى الفضل للاتفاق  
 على أن عليا وعثمان أفضل من الأربعة الآخرين، واختلف

أهل السنة بين علي و عثمان . فتوقف بعضهم ، وجزم آخرون بتفضيل علي ، والاكثر على تفضيل عثمان فعم أن الأفضلية مطلقا ليست إلا شرط الكمال ، ولا يولى أكثر من واحد \* قال الحجة . فانولى عدد موصوفون بهذه الصفات فلا مام من انعقدت له البيعة من الاكثر و لمخالف باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق اه وكلام غيره من أهل السنة اعتبار السبق فقط فالثاني يجب رده ، ويثبت عقدا لمامة إما باستخلاف الخليفة إياه كما فعل أبو بكر الصديق رضى الله عنه وإما ببيعة جماعة من العلماء أو من أهل الرأي والتدبير . عند أبي الحسن الأشعري يكفي الواحد من العلماء المشهورين من أهل الرأي بشرط كونه بمشهد شهود لدفع الانكار ان وقع ، و شرط المعتزلة خمسة . وذكر بعض الحنفية اشتراط جماعة دون عدد مخصوص

﴿ الاصل العاشر ﴾ لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدى للامامة وكان في صرفه اثاره فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد امامته على ما قدمنا في الاصل التاسع كى لا يكون كمن يبنى قصراً ويهدم قصراً واذا قضينا بنفوذ قضايا أهل البغى فى بلادهم التى غلبوا عليها المسيس الحاجة فكيف لا تقضى بصحة الامامة عند لزوم الضرر العام

بتقدير عدمها ، واذا تغلب آخر على المتغلب وقعد مكانه انزل  
الاول وصار الثاني اماما ويجب طاعة الامام عادلا كان أو فاجرا اذا  
لم يخالف الشرع

﴿ الخاتمة ﴾ في بحث الايمان والنظر فيه في مواضع : مفهومه ،  
ومتعلقه ، وحكمه

﴿ أما النظر الاول ﴾ <sup>(١)</sup> فقليل هو التصديق بالقلب فقط  
وهو المختار عند جمهور الاشاعرة ، أو مع الطاعة وهو قول الخوارج  
ولذا كفروا بالذنوب لا تنفاء جزء الماهية ، أو باللسان فقط وهو قول  
الكرامية . فان طابق تصديق القلب فهو مؤمن ناج والا فهو  
مؤمن مخلد في النار ، أو بالقلب واللسان وهو منقول عن أبي حنيفة

(١) قال الأمام الحجة : الأيمان مشترك بين ثلاثة معان ، إذ قد  
يعبر به عن التصديق اليقيني البرهاني ، وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي  
إذا كان جازما ، وقد يعبر به عن التصديق معه العمل بموجب التصديق ،  
ودليل إطلاقه على الأول أن من عرف الله تعالى بالدليل ومات عقيب  
معرفة فأننا نحكم بأنه مات مؤمنا ، ودليل إطلاقه على التصديق التقليدي  
أن جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله صلى الله عليه وسلم بمجرد  
إحسانه إليهم وتلطفه بهم ونظرهم في قوانين أحواله من غير نظري أدلة  
الوحدانية ووجه الدلالة والمعجزة وكان يحكم رسول الله صلى الله عليه

ومشهور عن أصحابه وبعض المحققين من الأشاعرة قالوا. لم كان  
 الإيمان هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان  
 فيكون كل منهما ركناً في الباب فلا يثبت الإيمان إلا بهما إلا عند  
 العجز وكذا الاحتياط واقع عليه والنصوص دالة عليه وذكروا  
 ما تعلقت به الكرامية من نحو قوله عليه السلام. (أمرت أن أقاتل

وسلم بأيمانهم وقد قال تعالى: « وما أنت بمؤمن لنا » أي بمصدق ، ولم  
 يفرق بين تصديق وتصديق ، ودليل إطلاقه على الفعل قوله عليه الصلاة  
 والسلام « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن » وقوله : « الإيمان  
 بضعة وسبعون باباً أدناها : إمطة الأذى عن الطريق » أه واستعلم ما فيه  
 إذا قررنا لك مذاهب العلماء في تحديد الإيمان

فأعلم أن الإيمان في اللغة هو مطلق التصديق وعليه قوله تعالى حكاية عن أخوة  
 يوسف : « وما أنت بمؤمن لنا » أي أنك لا تصدقنا فيما حدثناك به ، ويحمل عليه  
 قوله عليه الصلاة والسلام : « الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله »  
 ومنه يقال : فلان يؤمن بكذا أي يصدق به ويعترف به ، وفي الشرع يطلق الإيمان  
 — عند الأشاعرة — على التصديق للرسول فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه  
 العامة بلا دليل كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر حتى لو لم يصدق  
 بوجوب الصلاة مثلاً عند السوء ل عنها كان كافراً و يشترطون التصديق تفصيلاً  
 وإجمالاً فيما علم إجمالاً ، ويتابعهم في هذا القول أكثر الأئمة كالقاضي ، والأستاذ  
 وكالصالحى ، وابن الراوندى من المعتزلة ، ذهب جهم ابن صفوان وإلى أن

الناس حتى يقولوا لا اله الا الله). وقوله تعالى (من كفر بالله من بعد ايمانه الا من أكره) الآية جعل المتكلم كافراً مع أن قلبه مطمئن بالإيمان ولكن عفى عنه واذا كان كافراً باعتبار اللسان يكون مؤمناً باعتباره. لاتحاد مورد الايمان والكفر وصرح في الآية باثبات الايمان للقلب والكفر أيضاً بقوله. (وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً) وهو محل اتفاق بين الفريقين فوجب كون الايمان

الأيمان هو المعرفة بالله، وذهب قوم من الفقهاء إلى أن الأيمان هو المعرفة بالله وبما جاءت به الرسل إجمالاً، والفرق بين المعرفة والتصديق أن التصديق هو ربط القلب على ما علم من إخبار المخبر وهو أمر كسي ثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر.. وفي قول جهم والفقهاء مناقشة لانطيل عليك بذكرها.. وقالت الكرامية: الأيمان عبارة عن كلمتي الشهادة، وقال جماعة من المتكلمين — وروي عن أبي حنيفة —: الأيمان هو التصديق مع كلمتي الشهادة، وقال الخوارج والعلاف وعبد الجبار: هو عبارة عن الطاعات بأسرها فرضها وتلقاها، وقال الجبائي وابنه وأكثر معتزلة البصرة: هو الطاعات المفروضة — فعلاً كانت أو تركاً — دون النوافل، وقال بعض السلف — ومنهم ابن مجاهد — والمحدثون كلهم: هو عبارة عن التصديق بالجنان والأقرار باللسان والعمل بالأركان

بهما وهو الاحتياط الا أن قول صاحب العمدة منهم - الايمان هو التصديق فمن صدق الرسول فيما جاء به فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى والاقرار شرط اجراء الاحكام - هو بعينه القول المختار عند الاشاعرة والمراد أحكام الدنيا من الصلاة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين وغير ذلك، واتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار على أن يعتقد أنه متى طولب به أتى به فإن طولب به فلم يقر فهو كافر عناد. وهذا ما قالوا ان ترك العناد شرط وفسروه به ، وبالجمله فقد ضم الى التصديق بالقاب أو بهما في تحقق الايمان واثباته أمور الاخلال بها اخلال بالايمان اتفاقا كترك السجود للصنم وكقتل نبي أو الاستخفاف به أو بالصحف والكعبة وكذا مخالفة ما أجمع عليه وانكاره بعد العلم به ، قال الامام أبو القاسم الاسفرايني بعد ذكرها. اذا وجد ذلك دلنا على أن التصديق الذي هو الايمان مفقود من قلبه الى أن قال. لاستحالة أن يقضى السمع بكفر من معه الايمان \*

هذا محصل بيان المذاهب الإسلامية في حقيقة الايمان ونحن لا نتعرض لبيان أصحها وأجراها مع القواعد الشرعية والنقول الواردة في كتاب الله وعلى لسان رسوله فأن هذا محله المطولات

ولا يخفى على متأمل أن بعض هذه قد ثبتت وصاحبها مصدق لغلبة  
الهوى والمقطوع به أن الإيمان وضع الكلى ، أمر به عبادة ورتب على  
فعله لازما : هو ما شاء من خير بلا انقضاء ، وعلى تركه ضده  
بلا انقضاء وهذا لازم الكفر شرعا وإن التصديق بما أخبر  
به النبي من انفراد الله تعالى بالألوهية وغيره إنما كان على سبيل  
القطع من مفهومه وأنه اعتبر في ترتيب لازم الفعل وجود أمور  
عدمها مترتب ضده كنعظيم الله تعالى وأنبيائه وكتبه وبيته وترك  
السجود للصنم ونحوه والانقياد وهو الاستسلام إلى قبول أوامره  
ونواهيه الذي هو معنى الاسلام ، وقد اتفق أهل الحق وهم فريقا  
الاشاعرة والحنفية على أنه لا إيمان بلا اسلام وعكسه فيمكن  
اعتبار هذه الأمور أجزاء لمفهوم الإيمان فيكون انتفاء ذلك اللازم  
عند انتفائها لانقضاء الإيمان وإن وجد التصديق ، وغاية ما فيه أنه  
نقل عن مفهومه النعوى الذي هو مجرد التصديق إلى مجموع هو  
منها ولا بأس به فانا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الأول إذ قد اعتبر  
الإيمان شرعا تصديقا خاصا ، وهو ما يكون بأمور خاصة وأن  
يكون بالغالى حد العلم أن منعنا إيمان المقلد والافالجزم الذي



لا يجوز معه ثبوت النقيض وهو في اللغة أعم من ذلك ويمكن اعتبارها شروطا لاعتباره شرعا فينتفى أيضا لانتفاءها الايمان مع وجود التصديق بمحليه ولا يمكن اعتبارها شروطا لثبوت اللازم الشرعي فقط فينتفى عند انتفاءها مع قيام الايمان لان الفرض ان عند انتفاءها يثبت ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر على ما ذكرناه فيثبت ملزومه وهو الكفر .. واعلم ان الاستدلال ليس شرطا لصحة الايمان على المذهب المختار حتى صححوا ايمان المقلد ومنعه كثير وقل أن يرى مقلد في الايمان بالله تعالى اذ كلام العوام في الاسواق محشو بالاستدلال بالحوادث عليه وعلى صفاته والتقليد مثلا هو أن يسمع الناس يقولون إن للخلق ربا خلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له فيجزم بذلك لجزمه بصحة ادراك هؤلاء تحسينا لظنه بهم وتكبرا لشأنهم عن الخطأ فاذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض فقد قام بالواجب من الايمان اذ لم يبق سوى الاستدلال ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم فاذا حصل ما هو المقصود منه تم قيامه بالواجب، ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصيا بعدم

الاستدلال لأن وجوبه إنما كان ليحصل ذلك فاذا حصل سقط  
 هو غير أن بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه فان صح فبسبب أن  
 التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة بخلاف الاستدلال  
 فان فيه حفظه ولأن الصحابة كانوا يقبلون ايمان عوام الامصار  
 التي فتحوها من العجم تحت السيف أو لموافقة بعضهم بعضاً وتجاوز  
 حملهم اياهم على الاستدلال بعيد في بعض الاحوال التي اذا نقلت  
 يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها، ثم بعد هذا اختلفوا في  
 التصديق بالقلب الذي هو جزء مفهوم الايمان أو تمامه أهو من  
 باب العلوم والمعارف أو من باب الكلام النفسي. فقيل بالاول ودفع  
 بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته عليه  
 السلام وما جاء به كما أخبر عنهم تعالى بقوله. «الذين آتيناهم الكتاب  
 يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون»  
 في آي كثيرة، وبأن الايمان مكلف به والتكليف إنما يتعلق بالافعال  
 الاختيارية والعلم مما ثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من  
 ادعى النبوة وأظهر المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه، وذهب  
 امام الحرمين وغيره الى أنه من قبيل الكلام النفسي قال صاحب

الغنية. اختلف جواب أبي الحسن في معنى التصديق فقال مرة هو  
 المعرفة بوجوده وإكهنته وقدمه وقال مرة التصديق قول في النفس غير  
 أنه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها ، وارتضاه القاضي فان التصديق  
 والتكذيب والصدق والكذب بالاقوال أجدر ثم يعبر عن تصديق  
 القلب باللسان اه\* وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن أنه كلام النفس  
 مشروط بالمعرفة ويحتمل أنه المجموع من المعرفة وذلك الكلام النفسى  
 فلا بد في تحقق الايمان من المعرفة أعنى ادراك مطابقة دعوى النبى  
 للواقع ومن آخره هو الاستسلام والالتقياد لقبول الاوامر والنواهي  
 المستلزم للاجلال وعدم الاستخفاف لما ذكرنا من ثبوت مجرد  
 تلك المعرفة مع قيام الكفر وبلا كسب واختيار فيه وقصد اليه ومع  
 هذا يتعلق ظاهر التكليف به نحو: «فاعلم أنه لا إله إلا الله» والمراد  
 اكتسبه بفعل أسبابه حتى لو وقع العلم دفعيا احتاج الى تحصيله مرة  
 أخرى كسبا على ما هو ظاهر كلام بعضهم وفيه نظر بل إذا حصل  
 كذلك كفى ضم ذلك الامر الآخر من الالتقياد اليه وذلك التكليف  
 الكائن لتعاطى أسباب العلم انما هو لمن لم يحصل له العلم فاذا حصل  
 هو سقط ما وجوبه لاجله ، ثم جعل بعض أهل العلم الاستسلام

والا تقياد الذي هو معنى الاسلام داخلا في معنى التصديق، وأطلق بعضهم اسم المرادف على الايمان والاسلام والاظهر أنهما متلازما المفهوم فلا يكون ايمان في الخارج بلا اسلام ولا اسلام بلا ايمان وأن التصديق قول للنفس عن المعرفة لان المفهوم منه لغة نسبة الصدق الى القائل وهو فعل والمعرفة من قبيل كيف المقابل لمقولة الفعل فلزم خروج كل من الاتقياد الذي هو الاستسلام والمعرفة عن مفهوم التصديق وثبوت اعتبارهما في الايمان إما على أنهما جزآن لمفهومه شرعا أو شرطان لاعتباره شرعا وهو الاوجه اذ في الاول يازم النقل وهو بالاموجب منتف وعدم تحقق الايمان بدونهما ليس يستازم جزئيهما المفهوم شرعا لجواز الشرطية الشرعية واذا ظهر ثبوت التصديق مع الكفر لانا لا نجد مانعا في العقل من أن يقول جبار عنيد لنبى كريم صدق بلسانه مطابقا لاعتقاد جنانه ثم يقتله لغلبة هوى بل قد وقع كثيرا على ما يظهر عليه من تتبع القصص فان بعضها يفيد قتل بعضهم مع العلم بنبوتهم وبعضها يفيد قصد قتل بعضهم مع ذلك غير أن الله سبحانه سلم كما قصد عوج والجبار الذي أغراه مع اعترافهما بنبوة موسى عليه السلام على ما

تفيدة القصة فلا يكون وجود نحو هذا دالا على انتفاء التصديق من القلب كما ظنه الاستاذ على ما قدمناه عنه بل على عدم اعتباره منجيا شرعا والايماز وضع الكفى له تعالى أن يعتبر في تحقق لازمه الذى قدمناه ماشاء مع التصديق ولا اعتبار التعظيم المنافى للاستخفاف كفر الحنفية بألفاظ كثيرة وأفعال تصدر من المهتكن لدلائلها على الاستخفاف بالدين كالصلاة بلا وضوء عمدا بل بالمواظبة على ترك سنة استخفافا بها بسبب انها انما فعلها النبي زيادة أو استقباحها كمن استقبح من آخر جعل بعض العمامة تحت حلقه أو احفاء شاربه فان قلت فقد صرح عليه السلام في جواب جبريل عن السؤال عن الاسلام بأنه الاعمال حيث قال: «وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة الخ» قلت لا شك أنه يطلق على ذلك كما يطلق على ما ذكرنا وما نسبناه له من ملازمته مع الايمان أو الاتحاد به هو بما ذكرنا وأما بالمفهوم المذكور في قوله عليه السلام فلا يلزم الايمان بل ينفك عنه الايمان وينفرد أما هو فلا لاشرائط الايمان لصحة الاعمال بلا عكس خلافا للمعتزلة وأما الخوارج فهي عندهم جزء المفهوم على ما قدمناه

﴿النظر الثاني﴾ متعلقه. متعلق الايمان ما جاء به محمد رسول الله صلى الله

عليه وسلم فيجب التصديق بكل ما جاء به من اعتقادي وعملی وأعني  
اعتقاد حقيقة العملی وتفاصيل هذين كثير اذ حاصل ما في الكتب  
الكلامية والسنة هو تفاصيلهما فاكتفي بالاجمال وهو أن يقر  
بأن لا آله الا الله وأن محمدا رسول الله عن مطابقة جنانه واستسلامه  
\* وأما التفاصيل فما وقع في الملاحظة بأن جذبه جاذب الى التعقل  
وجب اعطاؤه حكمه من وجوب الايمان به فان كان مما ينفي جحدّه  
لاستسلام أو يوجب التكذيب فجحدّه كفر<sup>يا</sup> والافساق وضلل فما  
ينفي الاستسلام كل ما قدمناه عن الحنفية وما قبله من قتل نبي اذ  
الاستخفاف أظهر فيه وما يوجب التكذيب جحد كل ما ثبت عن  
النبي ادعائه ضرورة ويختلف حال الشاهد للحضرة النبوية وغيره في  
بعض المنقولات دون بعض فما كان ثبوته ضرورة عن نقل اشهر  
وتواتر فاستوى في معرفته الخاص والعام استويا فيه كالايمان برسالة  
محمد وما جاء به من وجود الله تعالى وانفراده باستحقاقه العبودية  
على العالمين وهو معنى نفى الشريك والتفرد بالالوهية وما يلزمه من  
الانفراد بالقدم وما عنه ذلك من الانفراد بالخلق وما يلزم الانفراد  
بالخلق من كونه تعالى حيا عليما قديرا مريدا وأن القرآن كلام الله

وما يتضمنه من الايمان بأنه تعالى متكلم سميع مرسل لرسول قصصهم  
 علينا ورسالهم يقصصهم منزل الكتب وله عباد مكرمون وهم الملائكة  
 وانه فرض الصلاة والصوم وباقي الاركان وانه يحيي الموتى وأن  
 الساعة آتية لا ريب فيها وانه حرم الربا والخمر والقمار وهو اليسر  
 ونحو ذلك مما جاء مجيء هذا ومالم يجيء هذا المجيء بل نقل آحادا  
 اختلفا فيه فيكفر الشاهد بمجده لثبوت التكذيب منه مالم يدع  
 صارفا من نسخ ونحوه دون الغائب حتى يكفر الشاهد بانكار سؤال  
 الملكين وايجاب صدقة الفطر ويفسق الغائب به ويضلل وقيل  
 بالتكفير في السؤال أيضا لتواتره لانه لما لم يسمعه من فيه لم يكن  
 ثبوته من النبي قطعا فلم يكن انكاره تكذيبا له بل للرواة أو تغليظا لهم  
 وهو فسق وضلالة اللهم الا ان رده استخفافا اذ كان انما قاله النبي  
 فيكفر \* وأما ما ثبت قطعا ولم يبلغ حد الضرورة كاستحقاق بنت  
 الابن السدس مع البنت باجماع المسلمين فظاهر كلام الحنفية الا كفار  
 بمجده لانهم لم يشترطوا سوى القطع في الثبوت ويجب حمله على ما اذا علم  
 المنكر ثبوته قطعا لان مناط التكفير وهو التكذيب او الاستخفاف بالدين  
 ذلك يكون أما اذا لم يعلم فلا الا أن يذكر له أهل العلم ذلك فيلجج وأما

التبري من كل دين يخالف دين الاسلام فانما شرطه بعضهم لاجراء  
أحكام الاسلام من الصلاة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين الى آخر  
أحكام المسلمين في حق بعض أهل الكتاب الذين يوحّدون الله  
تعالى ويقولون ان محمداً عليه السلام انما أرسل الى المشركين من  
العرب أو غيرهم لاثبوت الايمان فانه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد  
فقط كان مؤمناً عند الله اذ يلزم اعتقاده ذلك التبري ولم يشترطه  
بعضهم لانه عليه الصلاة والسلام كان يكتفي بالتشهد منهم وقد نقل  
اسلام عبد الله بن سلام في صحيح البخاري وليس فيه زيادة على التشهد  
وغير ذلك ما يكاد انكاره أن يكون انكاراً للضرورة وبجواب بأن كل  
من كان بحضرته سمع منه ادعاء عموم الرسالة فاذا شهد أنه رسول  
الله لزم تصديقه في كل ما يدعيه بخلاف الغائب فانه لم يسمع منه  
فتمكنت الشبهة في اسلامه بمجرد التشهد لجواز أن ينسب الى  
الناس الافتراء في ادعاء العموم جهلاً بثبوت التواتر عنه به \* هذا  
وفي تلك التفاصيل تفاصيل مختلف فيها وقد اختلف في تكفير  
المخالف بعد الاتفاق على أن ما كان من أصول الدين وضرورياته  
يكفر المخالف فيه كالقول بقدم العالم ونفي حشر الاجساد ونفي



العلم بالجزئيات ومن هذا المهيح اثبات الايجاب لنفيه اختياره تعالى .  
 عما يقول الجاهلون علوا كبيرا وما ليس من ذلك كنفى مبادئ  
 الصفات وعموم الارادة والقول بخلق القرآن فذهب جماعة الى  
 تكفيرهم وذهب الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى الى تكفير من  
 كفرنا منهم أخذا بقوله عليه الصلاة والسلام . « من قال لا خيه  
 يا كافر فقد باء به أحدهما » وقيل اذا خالف اجماع السلف \* وظاهر  
 قولى الشافعى وأبى حنيفة انه لا يكفر أحد منهم انه قال لجمهم اخرج  
 عنى يا كافر حملا على التشبيه وهو مختار الرازى ولكنه يبدع ويفسق  
 فى بعضها بناء على وجوب اصابة الحق فيها عينا وعدم تسويغ  
 الاجتهاد فى مقابلته بخلاف الفروع التى لم يجمع عليها وهاهنا  
 تفاصيل واختلافات لاتليق بهذا المختصر \* (النظر الثالث) <sup>(١)</sup>

( ١ ) القول بزيادة الايمان ونقصه مما أثبتته طائفة ونفاه آخرون . قال  
 الامام الرازى وكثير من المتكلمين : وهذا بحث لفظى لأنه فرع تفسير  
 الايمان فأن قلنا هو التصديق فإنه لا يقبل الزيادة ولا النقصان لأنه لا يكفى  
 إلا اليقين واليقين لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته ولا بحسب متعلقه أما  
 أولا فلأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض واحتمال النقيض بأبعد وجه  
 يتافى اليقين فلا يمكن أن يجتمع معه ، وأما ثانيا فلأن متعلق التصديق .

فيه مسائل ( الأولى ) قال أبو حنيفة وأصحابه . لا يزيد الايمان ولا ينقص ، واختاره من الاشاعرة امام الحرمين وكثير ، وذهب عامتهم الى زيادته ونقصانه قيل الخلاف مبنى على أخذ الطاعات في مفهوم الايمان وعدمه فعلى الاول يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها وعلى الثانى لا لانه اسم للتصديق الجازم مع الاذعان وهذا لا يتغير بضم الطاعات ولا المعاصى ، وفيه نظر بل قال بزيادته ونقصانه كثير ممن صرح بأنه مجرد التصديق لظواهر كقوله تعالى . « زادتهم ايماناً »

جميع ما علم بالضرورة محيى الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد حتى يمكن اليقين ببعضه دون البعض لأنه إذا أمكن فيه التعدد لم يكن جميعاً ، وإن قلنا إن الايمان هو الأعمال سواء أقلنا هو الأعمال وحدها — لسانية أو جارية — أم قلنا هو الأعمال مع التصديق — : فإنه يقبلهما وهذا ظاهر أما على القول بأن الايمان مطلق الطاعات فرضاً أو تفلاً تركاً أو فعلاً كما ذهب إليه البعض وقررناه لك فإن ازدياده حينئذ وانتقاصه بحسب المواظبة عليها وتركها ، وأما على القول بأن الايمان هو المفروض من الطاعات فقط كما ذهب إليه آخرون فازدياده إنما هو بحسب ازدياد أوقاتها وانتقاصه بحسب انتقاصها أو بعدم وجوبها كما فى الحج والزكاة للفقير . هذا ملخص كلام الأمام الرازى وبعض المتكلمين والحق أن الايمان — وأن كان معناه التصديق — يقبل الزيادة والنقصان بحسب الذات وبحسب المتعلق فإن التصديق من الكيفيات النفسانية

ونحوه وعن ابن عمر قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال  
 « نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه  
 النار » وقالوا الامانع من ذلك بل اليقين الذي هو مضمون التصديق  
 يتفاوت قوة في نفسه من أجل البديهيات الى أخفى النظريات  
 القطعية ولذا قال الخليل عليه السلام حين خوطب بقوله (أولم تؤمن  
 قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) والحنفية ومعهم امام الحرمين وغيره  
 لا يمنعون الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي غير نفس الذات بل

المتفاوتة قوة وضعفا وقولكم ان الواجب اليقين والتفاوت لا يكون إلا بسبب  
 احتمال النقيض فنحن لانسلم هذا الحصر إذ يجوز أن يكون سبب التفاوت  
 قوة اليقين أضعفه من غير احتمال للنقيض وكيف وكل واحد منا يدرك  
 تماما أن إيمانه ليس كإيمان النبي صلى الله عليه وسلم ولا كإيمان أصحابه  
 الذين شهدوا مواقع التنزيل ورأوا من آيات صدقه وتأيد الله له ما تطمئن  
 به قلوبهم وتقوي عقائدهم ويشتد يقينهم ، ثم ماعني قول ابراهيم عليه السلام :  
 «ولكن ليطمئن قلبي» إلا أنه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة ،  
 وأيضا فإن التصديق التفصيلي — في أفراد ما علم مجيئه صلى الله عليه وسلم  
 به — جزء من الأيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالأجمال ومعني هذا  
 أن أفراد ما جاء به النبي متعددة وداخله في التصديق الأجمالي فإذا علم  
 واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق  
 لأجمال وجزءا من الأيمان ولا شك أن التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة

بتفاوته يتفاوت المؤمنون وروى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه قال إيماني كإيمان جبريل ولا أقول مثل إيمان جبريل لأن المثلثة تقتضي المساواة في كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه فلا أحد يسوى بين إيمان آحاد الناس وإيمان الملائكة والأنبياء بل يتفاوت غير أن ذلك التفاوت بزيادة ونقص في نفس الذات أو بأمور زائدة عليها فمنعوا الأول وقالوا ما يتخيل من أن القطع يتفاوت قوة إنما هو راجع إلى جلالة فاذا ظهر القطع بحدوث العالم بعد ترتيب مقدماته

فكذا الإيمان ، وهذه النصوص الواردة في كتاب الله تعالى أفما تكفى للدلالة على ما ذهبنا إليه : « وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا ، ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم ، ويزداد الذين آمنوا إيمانا ، وما زادهم إلا إيمانا وتسليما » وكان أبو حنيفة رضي الله عنه يؤول هذه الآيات بأنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص ، وحاصله أنه كان يزيد بزيادة ما يجب الإيمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام ، ويقال على هذا إن لاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والإيمان — كما علمت — واجب أجمالا فيما علم إجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في أن الإيمان التفصيلي إزيد بل أكمل . ويكفي هذا القدر في هذا الموضوع والله تعالى يرشدك ويسدد خطاك

كان الجزم الكائن فيه كالجزم في قولنا الواحد نصف الاثنين  
 وإنما تفاوتهما باعتبار أنه إذا لوحظ هذا كان سرعة الجزم فيه ليس  
 كالسرعة التي في الآخر خصوصا مع عزوب النظر فيتخيل أنه  
 أقوى وإنما هو أجلى عند العقل فنحن لو سلمنا ثبوت ماهية المشكك  
 وأن ما به التفاوت شدة كسدة البياض الكائن في الشج بالنسبة الى  
 الكائن في العاج مأخوذ في ماهية البياض بالنسبة الى خصوص محل  
 لانسلم أن ماهية اليقين منه لعدم ما بوجبه ولو سلمنا أن ماهية اليقين  
 تتفاوت لانسلم أنه بمقومات الماهية بل بغيرها وقد ذكرنا أنه  
 يتفاوت بأشراق نوره وثمراته فان كان زيادة اشراق نوره هو  
 زيادة القوة والشدة فلا خلاف في المعنى اذ يرجع النزاع الى أن الشدة

هذا آخر ما أردنا التعليق عليه من كتاب المسيرة للكمال بن الهمام ،  
 نخدمنا آتيناك ، والله تعالى المسئول أن يجعلنا وإياك من الذين يستمعون  
 القول فيتبعون أحسنه ، ربنا لا ترغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك  
 رحمة إنك أنت الوهاب ، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله  
 وصحبه وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين  
 كتبه لثلاث بقين من ذي القعدة ١٣٤٧ هـ محمد محي الدين عبد الحميد  
 الشرقاوي الأزهري الخنفي

والقوة التي اتفقنا على ثبوت التفاوت بها زيادة ونقصانا هل هي  
داخلة في مقومات اليقين أو خارجة فقد اتفقنا على ثبوت التفاوت  
بأمر معين والخلاف في نسبته الى تلك الماهية لاعتباره به وان كان  
زيادة اشراقه غير زيادة القوة فالخلاف ثابت \* ومن الخوارج التي  
يثبت بها التفاوت ما ذكره امام الحرمين حيث قال . النبي يفضل  
من عداه باستمرار تصديقه يعني توالي أشخاصه لاستمرار مشاهدته  
الموجب والجلال والسكال بخلاف غيره حيث يعزب عنه ويحضر  
فيثبت للنبي وأكابر المؤمنين أعداد من الايمان لا يثبت لغيرهم الا  
بعضها فاستمرار حضور الجزم قد يخال زيادة قوة في ذاته وليس  
اياماً وإياه وليس داخلا على ما رددناه آنفاً والى هذا ترد الظواهر  
من الآي والحديث وقول علي رضي الله تعالى عنه لو كشف الغطاء  
ما زددت يقينا الظاهر في تصور زيادته الى الزيادة بما قلنا ، هذا  
ولما كان ظاهر قول الخليل . (ولكن ليطمئن قلبي) عدم الاطمئنان  
وهو ينافي القطع وعدم التردد احتيج الى تأويله فقليل الخطاب مع  
الملك ليطمئن قلبه بأنه جبريل والتأمل اليسير ينفيه وقيل زيادة  
الاطمئنان ويرجع الكلام في معنى زيادته ويجيء فيه ما تقدم وقيل

طلب حصول القطع بالاحياء بطريق آخر وهو البديهي سبب وقوع الاحساس به وهذا حسن ولا يفيد في حل النزاع لاحد من الفريقين وحاصله أنه لما قطع بذلك عن موجبه اشتاق الى مشاهدة هذا الامر العجيب الذي جزم بثبوته كمن قطع بوجود دمشق وما فيها من أجنة يانعة وأنهار جارية فنازعته نفسه في رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها فانها لا تسكن وتطمئن حتى يحصل منهاها وكذا شأنها في كل مطلوب مع العلم بوجوده فايست تلك المنازعة والتطارب ليحصل القطع بوجود دمشق اذ الفرض ثبوته ﴿ المسألة الثانية ﴾

لمشايخ الحنفية خلاف في أن الايمان مخلوق أو غير مخلوق والاول عن أهل سمرقند والثاني عن البخاريين بعد اتفاقهم على أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى وبالع بعض مشايخ بخارى كبن الفضل والشيخ إسماعيل بن الحسين الزاهد وتبعهم أئمة فرغانة فكفروا من قال بخلق الايمان وألزموا عليه خالق كلام الله تعالى ورووه عن نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة لانه قال تعالى بكلامه الذي ليس بمخلوق. (فاعلم أنه لا اله الا الله) وقال تعالى. (محمد رسول الله) فيكون المتكلم به قد قام به ما ليس بمخلوق كما أن من قرأ القرآن قرأ كلام

الله الذي ليس بمخلوق لانه بقراءة ما نظمه الغير لا تنقطع النسبة اليه  
 بل يقال قال خطبة فلان وشعره ولمن تكلم بكلام هذا ليس كلامه  
 وانما هو كلام فلان مع انه المتكلم به الا ان قال بعضهم يقال فلان تلا  
 كلام فلان اذا قرأ منظومه الدال على كلامه فمن قرأ هذا المنظوم  
 الدال على كلام الله تعالى يصير قارئاً لكلام الله تعالى حقيقة لا مجازاً  
 لان تلاوة الكلام لا تكون إلا هكذا هذا غاية متمسكهم وجهلهم  
 مشايخ سمرقند وقد ذكروا في الفقه أن مثل (الحمد لله رب العالمين  
 الرحمن الرحيم) إلى آخر الفاتحة اذا لم يقصد به قراءة القرآن جاز  
 لما جنب قراءته وهو ممنوع من قراءة القرآن فظهر أن ما وافق لفظه  
 لفظ القرآن اذا لم يقصد به القرآن لا يكون قارئاً هو كلام الله  
 تعالى وأيضا كون كل ذاكر من القائل سبحانه الله والحمد لله بل  
 كل متكلم في أي غرض فرض وإن لم يوافق نظم القرآن الا في  
 أجزاء قد قام به مالم ليس بمخلوق من معاني كلام الله تعالى اذ منها  
 ما يطابق المعنى القائم بذاته تعالى اذ قل أن لا يشتمل كلام على كلمة  
 مثلها في القرآن فان كان قيام مالم ليس بمخلوق به باعتبار موافقة لفظه  
 ولفظ القرآن فلا يخلصوا الايمان بل كل متكلم كما قلنا وان كان



باعتبار قصده قراءة القرآن بذلك النظم لم يلزم مدعاهم فإن المتلفظ بالشهادتين اقرار بالتصديق لم يقصد قراءة القرآن ونص كلام أبي حنيفة في الوصية صريح في خلق الايمان حيث قال . نقرأ بأن العبد مع أعماله واقاراره ومعرفته مخلوق ثم نقول الذي نعتقد أنه القائم بقارىء القرآن كله حادث لأن القائم به ان كان مجرد التلفظ والملفوظ بأن كان غير متدبر أصلاً وإنما يشرع لسانه في محفوظه غير واعي لما يقول أصلاً ولا متعقل معناه فظاهر اذاً الاول أمر اعتبارى والثانى معلوم كون العدم سابقاً عليه ولاحقاً له وان كان متدبراً فاعلم يحدث في نفسه صور معانى النظم وغايتها أن تدل على القائم بذات الله تعالى للقطع بأنها ليست عين القائم بذاته اذ لا يتصور انفكاك ذلك ثم شتان ما بين الصفتين في النوع فان القائم بذات الله تعالى الذى هو المدلول لفعل القارىء صفة الكلام النفسى والقائم بنفس القارىء صفة العلم بتلك المعانى التنظيمية لا الكلام ، رأيت قارىء (أقيموا الصلاة) قام بنفسه طلبها من المكلفين؟ وكذا كل ناقل كلام الغير من أمره ونهيه وخبره لم يقم بنفسه منه كلام بل علم \* فان قيل فكيف قال أهل السنة القراءة حادثة أعنى أصوات القارىء المكتسبة ولذا يؤمر بها

تارة وينهى عنها أخرى وكذا الكتابة والقراءة المكتوب في المصاحف المسموع المحفوظ في الصدور قديم وهذا يقتضى قيامه بنفس الانسان لان المحفوظ مودع في القلب فالواجب أنه ظاهر فيما ذكرت غير أنهم تساهلوا في اللفظ وصرحوا بتساهلهم حيث أعقبوا هذا الكلام بقولهم ليس حالا في لسان ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخط والالفاظ المسموعة وهذا تصريح بأن المعلوم ليس حالا في القلب وانما الحال فيه نفس فهمه والعلم به أما ما هو متعلق العلم والفهم فليس حالا فيه وهو القديم بل تقل بعضهم أنهم منعوا من القول بحلول كلامه في لسان أو قلب أو مصحف وان أريد به اللفظ رعاية للأدب ﴿اسألة الثالثة﴾ اختلف في جواز ادخال الاستثناء الايمان بأن يقال أنا مؤمن ن شاء الله . فمنعه الا كثرون منهم أبو حنيفة وأصحابه وانما يقال أنا مؤمن حقا وأجازه كثير منهم الشافعي وأصحابه ، ولا خلاف بينهم في أنه لا يقال للشك في ثبوته الحال والا كان الايمان منفيًا بل ثبوته في الحال مجزوم به غير أن بقاءه الى الوفاة وهو المسمى بايمان الموافاة غير معلوم ولما كان ذلك هو المعتبر في النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم في ربطه

بالمشيئة وهو مستقبل فالاستثناء فيه اتباع لقوله. (تعالى ولا تقولن  
 لشيء اني فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله) الا انه لما كان ظاهر التركيب  
 الاخبار بقيم الايمان في الحال وقران الاستثناء به كان تركه أبعد  
 عن التهمة فكان واجبا وأما من علم قصده فربما تعتاد النفس التردد  
 لكثرة إشعارها بتردد هافي ثبوت الايمان واستمراره وهذه مفسدة  
 اذ قد يجر الى وجوده آخر الحياة الاعتقاد به خصوصاً والشيطان متبتل  
 بك لا شغل له سواك فيجب تركه \* المسئلة الرابعة \* الايمان  
 باق مع النوم والغفلة والغشية والموت وان كان كل منهما يضاد  
 التصديق والمعرفة ولكن الشرع حكم ببقاء حكمها الى أن يقصد  
 صاحب التصديق والمعرفة الى ابطالهما باكتساب ما حكم الشرع  
 بتناقضه فيرتفع ذلك الحكم خلافاً للمعزلة في قولهم ان النوم والموت  
 يضادان المعرفة وذا قلنا ان النبوة من الانبياء والنبي معناه النبي عن  
 الله تعالى فلا شك أنه ليس منبئاً في حال النوم ولا مبلغاً في حال السكوت  
 والموت مع أن الحكم له بالنبوة باق الى الابد وان لم يبلغ عنه الأمرة  
 واحدة والاتفاق على أن حكم النكاح وسائر العقود باق بعد فناء  
 الايجاب والقبول والحاجة فيما نحن فيه اليه أمس وأما ان كانت النبوة

مرتبة من القرب خاصة يقتزن بها بحاج التبليغ عن الله ممن أوحى  
إليه بذلك إجلالا لمن حملة الله ذلك فهي بعينها باقية أبدا وصفها للروح  
والله أعلم \*

ولنختم الكتاب بإيضاح عقيدة أهل السنة والجماعة \* وهي انه  
تعالى واحد لا شريك له منفرد بخلق الذوات وأفعالها ومنفرد  
بالقدم بصفاته الذاتية وكذا الفعلية عند الحنفية ككونه خالقا ورازقا  
فهو خالق قبل المخلوقين رازق قبل المرزوقين في الازل وصفات ذاته  
حياته بلا روح حالة وعلمه بلا ارتسام في قلب ولا دماغ بكل جزئي  
كان أو هو كائن قبل كونه من حركة كل شعرة ونحوها وسكونها  
بعلم واحد لم يتجدد له علم بحسب تجدد المعلومات وقدرته على كل  
الممكنات واراادته ارادة واحدة قائمة بذاته لكل الكائنات لم يتجدد  
له ارادة بتجدد المرادات فالطاعات بارادته ومحبته ورضاه  
وأمره والمعاصي بارادته تعالى لا بمحبته ورضاه وأمره والكل  
بقضائه وقدره بلا جبر وإجاء في الافعال التكليفية وسمعه بلا صماخ  
لكل خفي كوقع أرجل النملة وكلام النفس وبصره بلا حدقة يقلبها  
تعالى رب العالمين عن ذلك لكل موجود كأرجل النملة السوداء على

والصخرة السوداء في الليلة الظلماء وخفيا السرائر متكلم بكلام قائم  
 بنفسه أزلا وأبدا ينافي الآفة والسكوت ليس بصوت ولا حرف  
 لا تقوم الحوادث به فلا يصح عليه حركة ولا سكون ولا يحل في  
 شيء ليست صفاته من قبيل الاعراض ولا عينه ولا غيره أحدث  
 العالم باختياره من غير غرض هو استكمال زائد على ما كان قبل  
 أحداثه لا يتجدد له اسم ولا صفة لا ضده ولا مشابه ولا حد ولا نهاية  
 ولا صورة يستحيل عليه سمات النقص كالجهل والكذب ليس بجوهر  
 ولا عرض ولا في جهة ولا على مكان لا يكون إلا ما يشاء لا يحتاج إلى  
 شيء وأنه حلیم عفو غفور لكبائر من شاء ممن مات مصرا على الكبائر  
 بشفاعته من شاء من نبي أو ولي أو لا بشفاعته إلا الكفر فأهله مخلدون  
 في النار والمؤمنون مخلدون في الجنة ابتداء أوفى عاقبه أمرهم إن ادخلوا  
 النار بجرائمهم ولا تبید الجنة ولا النار ولا تموت الحور عند أبي حنيفة  
 وهما مخلوقتان الآن ويراه المؤمنون في الجنة لا في جهة ولا باتصال  
 مسافة وأنه أرسل رسلا أولهم آدم وأكرمهم عليه خاتمهم محمد  
 صلى الله عليه وسلم وأنزل كتبها آخرها القرآن \* وأنه تعالى يحيي  
 الموتى فيبعثهم بأجسامهم وأنه لا يجب عليه شيء ويجب محبته

وإشكره على خليقته وأن سؤال الملكين وعذاب القبر والحساب  
والميزان والحوض والصراط حق وأشرط الساعة من خروج الدجال  
ونزول عيسى عليه السلام وخروج يأجوج ومأجوج والدابة وطلوع  
الشمس من مغربها حق وأن الخليفة الحق بعد محمد صلى الله عليه  
وسلم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، والتفضيل على هذا الترتيب  
والله سبحانه نسأله من عظيم جوده وكبير منته أن يتوفانا على يقين  
ذلك مسلمين أنه ذو الفضل العظيم وهو حسبنا ونعم الوكيل  
ولا حول قوة إلا بالله العلي العظيم

المكتبة

الحمودية التجارية

(بصر)

مهاجرين : محمود على صنيح

تجد فيها دأدا

أحدث : المطبوعات العصرية

وأهل : الكتب العلمية والسفينة

وأهل : الروايات القديمة والحديثة

وكل : ما يحتاج إليه العالم والأديب

والناشر والتأليف

اطلبوا قامة الكتب ترسل جانا لكل طلب

# فهرست كتاب المسامير

للكمال بن الهمام

ص	ص
استوى على العرش	٢ الخطبة
١٩ الاصل التاسع : أنه تعالى	٥ المقدمة في مبادئ العلم
مرئي بالابصار	الركن الأول
٢١ الاصل العاشر : العلم بأنه	٦ الاصل الاول : العلم بوجوده
تعالى واحد لا شريك له	١٠ الاصل الثاني : أنه تعالى
٢٤ الركن الثاني : صفاته تعالى	قديم لا أول له
٢٩ الاصل الخامس والعاشر :	١١ الاصل الثالث : أن الله
أنه تعالى سميع بصير	تعالى أبدى
٣٢ الاصل السادس والسابع :	١٣ الاصل الرابع : أنه تعالى
أنه تعالى متكلم بكلام قديم	ليس بجوهر يتجزأ
٣٦ الركن الثالث : العلم بافعال	١٤ الاصل الخامس : أنه تعالى
الله تعالى	ليس بجسم
٣٧ صفات الافعال	١٥ الاصل السادس : أنه ليس
٤٠ الاصل الاول : العلم بأنه	عرضاً
تعالى لا خالق سواه	١٦ الاصل السابع : أنه تعالى
٥٥ مبحث : العزم	ليس مختصاً بجهة
٥٨ مبحث : التوفيق	١٧ الاصل الثامن : أنه تعالى

ص	ص
أرسله الى الخلق أجمعين	٥٩ مبحث : الاستطاعة
١٣٥ مبحث : القرآن ودلالته	٦١ الاصل الثالث : أن فعل
على نبوة رسول الله ﷺ	العبد بمشيئة الله
١٤٠ الركن الرابع : في السمعيات	٦٢ مبحث : الارادة ،
١٤٠ الحشر والنشر	والقضاء ، والقدر
١٤٦ سؤال منكرو ونكير ،	٧٦ الاصل الرابع : أنه تعالى
وعذاب القبر ونعيمه	متفضل بالخلق والاختراع
١٤٩ الميزان حق	٩٠ الاصل الخامس : في الحسن
١٥٠ مبحث : من السمعيات الكوثر	والقبح العقليين
١٥١ الصراط	١٠٦ يجوز لله أن يكلف عباده
١٥٢ الجنة والنار مخلوقتان الآن	مالا يطيقونه
١٥٥ الامامة	١١٠ لله تعالى : ايلام الخلق
١٦٩ شروط الامامة	١١٨ لا يستحيل بعثة الانبياء
١٧١ لو تعذر وجود العلم والعدالة	خلافا للبراهمة
فيمت تصدى للامامة	١٢٤ شروط النبوة
١٧٢ خاتمة : في مبحث الايمان	١٢٥ مبحث : العصمة
مفهومة . . الخ .	١٣٠ نشهد أن محمدا رسول الله





أطلع على هذا الكتاب حضرة صاحب الفضيلة أستاذنا الجليل العلامة  
الكبير الأستاذ الشيخ عبد المجيد اللبان شيخ القسم العالي فتفضل بكتابة ما يلي :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد في صفاته . المتفرد بكمالاته . وهب فضله من شاء . وأرسل لهذه  
الامة صفوة الانبياء بدين قيم غير ذي عوج فكانوا به خيراً أمة أخرجت للناس .  
صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه الذين اعتصموا بالحق ونصروا الدين  
بغير محاباة ولا مداجاة . سلكوا في سبيل الدعوة اليه طريق النصح الصريح  
ومنهج البرهان . في تواضع ومساواة فتم الهدى وظهر دين الله . فله الحمد علي  
ما وهب وله الشكر على ما أعطي

ولدي العزيز : (الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد) : أهديك تحياتي . وأعلمك  
بأنني قرير العين بما صنعت : قرأت كتابك ( شرح المسيرة للكمال بن الهمام )  
فأعجبني أسلوبه . وسرتني جزالته : جمع من التوحيد ما جاء في كتاب الله  
فهم من الهدى وخير الهدى هداه . خلا من التعقيد . وسما عن الابتدال فكان  
سهلاً ممتعاً بحر علم يضحح عقيدة من قرأه ومنهل تهذيب يثقف نفس من  
ذاكره بقلب سليم . نفع الله بك وتقبل مؤلفك وأجزل لك مشوبته . . تقبل ثناء  
وشكر والدك الشفيق المعجب بمواهبك

عبد المجيد اللبان

الحرم سنة ١٣٤٨ - يونيه سنة ١٩٢٩